

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A REALIDADE DO VIRTUAL
A CONSERVAÇÃO DO PASSADO EM BERGSON**

MARCELO MARCOS BARBOSA

CURITIBA
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

MARCELO MARCOS BARBOSA

**A REALIDADE DO VIRTUAL
A CONSERVAÇÃO DO PASSADO EM BERGSON**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof.^a Dra. Maria Adriana Camargo Cappello.

CURITIBA
2012



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 81 de 2012

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.**

Ao vigésimo segundo dia do mês de março do ano de dois mil e doze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar), Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR), sob a orientação da professora Dra. Maria Adriana Camargo Cappello, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Marcelo Marcos Barbosa, intitulada "**A realidade do virtual: a conservação do passado em Bergson**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pela Professora Dra. Maria Adriana Camargo Cappello. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovado" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 22 de março de 2012.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
Orientadora e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dra. Débora Cristina Morato Pinto
Primeiro examinador
UFSCar

Dr. Paulo Vieira Neto
Segundo examinador
UFPR



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 81 de 22/03/2012


Mestrando: Marcelo Marcos Barbosa

Título da Dissertação "A realidade do virtual: a conservação do passado em Bergson."

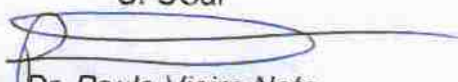
Integrantes da banca examinadora	Notas
Profa. Dra. Maria Adriana Camargo Cappello (UFPR) Orientadora e Presidente da banca examinadora	10
Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto (UFSCar) Primeiro examinador	10
Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR) Segundo examinador	10
Média final	10
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.


Dra. Maria Adriana Camargo Cappello
Orientadora e Presidente da banca examinadora
UFPR


Dra. Débora Cristina Morato Pinto
Primeiro Examinador
UFSCar


Dr. Paulo Vieira Neto
Segundo Examinador
UFPR

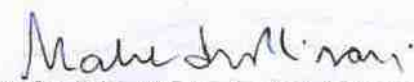
§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9


Prof. Dra. Maria Isabel Limongi
Coordenadora do PGFILOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Versão definitiva aprovada pela orientadora em 23,04,2012.


Prof.ª Dra. Maria Adriana Camargo Cappello

MARCELO MARCOS BARBOSA

**A REALIDADE DO VIRTUAL
A CONSERVAÇÃO DO PASSADO EM BERGSON**

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Prof.^a Maria Adriana Camargo Cappello, por toda dedicação dispensada ao desenvolvimento deste trabalho. Muito obrigado pelo apoio recebido em todos os momentos! Sem dúvida alguma, esse foi o maior dos incentivos!

Aos Professores Paulo Vieira Neto e Débora Cristina Morato Pinto, pela constante disposição em auxiliar este projeto, desde a sua qualificação até o momento de sua defesa.

À minha Mãe, Maria Luiza Barbosa, e a toda minha família, pelo afeto e compreensão com os quais eu sempre pude contar.

A Luciano Waltrick, por estar ao meu lado ao longo dos últimos anos, transmitindo todo o carinho e a segurança que fizeram desse caminho um trajeto muito mais feliz!

A todos os meus queridos amigos, em especial a Giane Melo, Emerson Palma, Selma Lamas, Marcos de França, Catiane Matiello, Vitor Chiandotti e Augusto Maynardes. A minha maior conquista é poder compartilhar a minha vida com todos vocês!

Este trabalho contou com o apoio da CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A FILOSOFIA DA DURAÇÃO	03
------------------------------	----

CAPÍTULO I

A IMANÊNCIA DO TEMPO NA VIDA PSICOLÓGICA	19
------------------------------------------------	----

CAPÍTULO II

A CONSERVAÇÃO <i>EM SI</i> DO PASSADO	50
---------------------------------------------	----

CONCLUSÃO

DA CONSCIÊNCIA VITAL À CONSCIÊNCIA DE SI	107
------------------------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	128
--------------------	-----

Evolução

Caem as folhas de repente,
brotam outras pelos ramos,
murcham flores, surgem pomos
e a planta volta à semente.

Assim somos. Sutilmente,
diferimos do que fomos.

Impossível transmitir,
por secreto e singular,
o acrescentar e perder
desse crescer que é mudar.

Helena Kolody

RESUMO

Trata-se de investigar a idéia de virtual presente no desenvolvimento da ontologia proposta por Bergson, mais precisamente a partir dos comentários de Deleuze a respeito do tema. Nesse sentido, diferente da idéia de *possível* que descreve apenas a natureza da multiplicidade espacial e, com isso, os processos do entendimento, a noção de virtual surge inicialmente para mostrar a especificidade da multiplicidade temporal que constitui a consciência humana, definida como *duração*. O tempo, assim concebido, alcançaria a sucessão real, a qual passará ao longo dessa filosofia a definir a realidade como um todo. Uma vez que a idéia de Ser é identificada com o próprio tempo, o virtual vem modificar a própria noção de *existência*, para revelar como real também aquilo que não é atual, ou seja, que não é dado como representação à consciência.

Palavras-chave: Bergson, duração, virtual, possível, representação.

RESUMÉ

Il s'agit de faire la recherche de l'idée du virtuel présent dans le développement de l'ontologie proposée par Bergson, plus précisément à partir des commentaires de Deleuze concernant ce sujet. Dans ce sens, à l'inverse de l'idée du possible qui décrit seulement la nature de la multiplicité spatiale et, avec cela, les processus de l'entendement, la notion du virtuel apparaît initialement pour montrer la spécificité de la multiplicité singulière qui constitue la conscience humaine, définie tel que durée. Le temps, ainsi conçu, atteindrait la succession réelle, qui passera au long de cette philosophie à définir la réalité comme un tout. Une fois que l'idée de l'Être est identifiée avec le temps lui-même, le virtuel vient modifier la notion d'existence elle-même, pour révéler comme réel aussi ce qui n'est pas actuel, c'est-à-dire, ce qui n'est pas donné comme représentation à la conscience.

Mots-clés: Bergson, durée, virtuel, possible, représentation.

INTRODUÇÃO

A FILOSOFIA DA DURAÇÃO

Desde a origem da nossa investigação sobre o significado da noção de virtual em Bergson, sabemos não se tratar de um tema pontual de sua obra, mas sim, de um elemento que permeia os vários problemas por ele abordados. Tendo isto em vista, levaremos em conta dois aspectos que, acreditamos, irão guiar toda essa filosofia: por um lado, o desenvolvimento de uma nova concepção de tempo — e, neste caso, como veremos, do próprio Ser —, por outro, a consequência imediata dessa teoria, a redefinição da natureza específica do conhecimento metafísico.

A começar pelo *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, primeiro livro de Bergson, publicado em 1889, encontramos como questão norteadora a investigação sobre a experiência da interioridade da consciência, a partir da qual se chegará à dissolução dos problemas que envolvem a idéia de liberdade. É nessa abordagem que se apresentará a idéia de *duração*, nome dado pelo filósofo ao tempo real, ao mostrar que a definição de tempo com a qual se ocupa a inteligência aparece como mera repetição do espaço e que, por isso mesmo, não alcançaria o estatuto de descrição precisa da sucessão. Em outros termos: o tempo que nós vivemos, o qual constitui o fundamento originário de nossa experiência, é apagado pela sua tradução em uma linguagem espacial e, por fim, desvanece como “objeto”. Neste sentido, reencontrar o tempo como duração significa expor a sua própria realidade, pois o que a descrição meramente verbal do tempo perde em precisão será recuperado pelo trabalho da intuição, como veremos adiante, a qual termina por reencontrar um tempo heterogêneo qualitativo e em ruptura constante com qualquer possibilidade de descrição pela linguagem, como se dava no caso do espaço e das grandezas extensivas.

O mesmo que se dá com a concepção do tempo ocorre, a rigor, com a descrição da própria consciência. Mais que uma simples soma dos instantes que constituem sua história, a

consciência passa a ser uma aglutinação que se distende e se contrai, mas não deixa jamais de ser uma unidade qualitativa que se manifesta como um processo de diversificação e diferenciação interna. Como Bergson procura mostrar, conceber o tempo como uma soma de momentos exteriores uns aos outros, acaba por transformá-lo em um puro presente, ou seja, em puro espaço, uma vez que tal operação, implicaria justamente a simultaneidade destes momentos, e não a sucessão real, o que não alcançaria a natureza própria do tempo, que é *passar*. É assim que no *Ensaio* serão determinadas duas dimensões da experiência:

Se agora tentarmos, neste processo tão complexo, considerar com exatidão o real e o imaginário, eis o que encontramos. Há um espaço real sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência. Há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação.¹

Deste modo, torna-se necessário recolocar a questão sobre a passagem do tempo, justamente porque a sua noção tradicional trairia tais características primeiras.² Na raiz deste problema, o motivo alegado será a inadequação dos processos do entendimento quando voltados para a investigação filosófica. Para o autor, o modelo de conhecimento representado pela inteligência, — a qual teria se originado voltada para a prática, ou seja, para a interação do indivíduo com o meio em que vive — quando usado para a especulação, acaba por gerar problemas inexistentes, os quais permeiam a história da filosofia, dos antigos até os modernos. E, para ele, o emulador de tal confusão seria a própria linguagem, enquanto fundada na percepção do mundo material, constituído por “*distinções bem demarcadas, que sem dificuldade se exprimem com palavras.*”³ É assim que, mediante a utilidade isolamos no fluxo da duração os momentos que nos interessam e da passagem do tempo retemos apenas estados, símbolos sobre os quais nos apoiamos para agir. Em tal processo não cometemos nenhum erro, uma vez que estejamos voltados para a ação. No entanto, como afirma o

¹ BERGSON, H. *Ensaio*, 1988, p. 78.

² WORMS, F. *A concepção bergsoniana do tempo*, 2005, p. 132.

³ BERGSON, H. *Ensaio*, 1988, p.16.

filósofo, quando se trata de uma investigação metafísica, a mais marcante das ilusões seria acreditar que se pode pensar o movente pelo imóvel.

Tal ilusão já estaria na origem dos paradoxos apontados por Zenão de Eléia, ao mostrar as contradições geradas pelo próprio entendimento. Como exemplo, temos a tese sobre a impossibilidade do movimento: *“Considera-se a flecha que voa? Em todo instante, diz Zenão, ela está imóvel, pois só teria o tempo de se mover, isto é, de ocupar pelo menos duas posições sucessivas, se lhe fossem concedidos pelo menos dois instantes. Em um dado momento, está portanto em repouso em um ponto dado. Imóvel em cada ponto do seu trajeto, está durante todo o tempo em que se move, imóvel.”*⁴ Mas a flecha, defende Bergson, jamais se encontra em um ponto de seu trajeto. No máximo podemos supor paradas virtuais, isto é, pontos do espaço nos quais ela poderia ter parado. Mas, caso isto ocorresse, por isto mesmo não seria mais o mesmo movimento.⁵ Supondo que a flecha saia do ponto A para o ponto B, se afirmamos que no meio do trajeto ela coincide com o ponto C, não será mais apenas um movimento que nós temos, mas sim dois. Um movimento que vai de A para C e outro de C para B. Portanto, mesmo demorando uma determinada “extensão de tempo” para se deslocar, a flecha desdobra de uma só vez sua indivisível mobilidade. Ou partimos do movimento, no qual é lícito situar paradas virtuais, ou jamais poderemos reconstituí-lo a partir de pontos imóveis.⁶

A outra ilusão teórica que, segundo o filósofo, dificulta nossa apreensão da duração, ou

⁴ BERGSON, H. *A Evolução Criadora*, 2005, p.333.

⁵ Como veremos mais à frente, a idéia de virtual já aparece nesse exemplo no interior de uma concepção temporal da realidade. Diferente da idéia de possível, presente na história da filosofia desde os conceitos de Ato e Potência aristotélicos, — que diferem entre si apenas pela existência, enquanto a essência do acontecimento permaneceria a mesma — a atualização do que é virtual implica uma diferença de natureza naquilo que é atualizado, uma vez que ela transformaria a própria totalidade do fato, não se tratando mais do mesmo fenômeno. Efetivamente, é isso que poderemos compreender ao aprofundar a distinção feita por Bergson entre pensamento objetivante e pensamento em duração.

⁶ Como afirma o autor na seguinte passagem: “Instalem-se na mudança, vocês apreenderão ao mesmo tempo a mudança ela própria e os estados sucessivos nos quais *ela poderia* a todo instante imobilizar-se. Mas com esses estados sucessivos percebidos de fora como imobilidades reais e não mais virtuais, vocês nunca reconstituirão o movimento.” (Bergson, 2005, p. 333)

mesmo, do Ser em duração, consistiria em nos servir do vazio para pensar o pleno, ou mesmo da idéia de Nada para pensarmos o Ser. Uma vez que agimos sempre na direção de obter um resultado ou objeto (útil) que acreditamos não possuir, nesse sentido preciso, passamos naturalmente da presença de algo, dado no passado, para a sua ausência no presente. O problema é que conservamos o mesmo modo de falar, e também de pensar (forjados na atividade prática), quando investigamos a natureza das coisas, independente do interesse que têm para nós. Para Bergson, uma vez que a idéia do Nada tenha sido transposta para a especulação, ela está na origem de uma determinada concepção de Ser, presente na história da filosofia desde a antiguidade clássica.

Como ele explica: *“Mal comecei a filosofar e eis que me pergunto por que existo; e quando me dei conta da solidariedade que me liga ao resto do universo, a dificuldade só é adiada, eu quero saber por que o universo existe... Como compreender que algo exista?”*⁷ O princípio que está na base desta questão é o fato de julgarmos a existência como uma conquista sobre o nada, como se antes nada houvesse e o Ser tivesse vindo por acréscimo. Ou então, se algo sempre existiu, assim como a água que preenche o vazio do copo, seria porque o ser preencheria o nada, eternamente anterior. Como resultado desta concepção, toma-se o Ser como igualmente eterno, para com isso vencer a inexistência e triunfar sobre o nada. O que equivale a uma concepção estática da existência. *“Se passamos (consciente ou inconscientemente) pela idéia do nada para chegar à do Ser, o Ser ao qual se chega é uma essência lógica ou matemática, portanto intemporal.”*⁸ O axioma $A=A$, por exemplo, torna concebível e natural a idéia de um princípio que se cria a si mesmo e triunfa sobre o nada na eternidade.

No entanto, para o autor, o Nada definido como “abolição de tudo”, não passaria de uma

⁷ BERGSON, H. 2005, p. 298.

⁸ Ibid., p. 323.

pseudo-idéia. Toda negação implica a idéia do que é negado, conseqüentemente, só é possível conceber a ausência total do Ser em oposição à idéia do próprio Ser, neste caso, a idéia de Tudo. Logo, é somente após colocar a existência total que se poderia pensar o Nada absoluto, levando a uma contradição que destrói o princípio mesmo da sua origem. Do fato de alguma coisa não ser possível em determinado momento, não se segue que quando realizada ela preenche um vazio, significa apenas que a realidade anterior a excluía, o que mostra que passamos do pleno ao pleno, com a diferença de que agora a realidade é outra. Ao contrário do que se pode pensar, existe mais na idéia de ausência e não menos, pois esta implica necessariamente conceber a idéia de algo mais a sua negação. Nessa direção, negar a precedência do Nada constitui o caminho necessário para superar a própria concepção estática do Ser, concepção esta, que ao estar fundada na experiência da falta, se limita a pensar a existência a partir de uma dimensão antropológica, mas não ontológica de fato.

A partir do que precede, encontramos em Bergson a apresentação de uma nova ontologia: a identificação entre as idéias de Ser e tempo. Isto significa abandonar a concepção de que a existência se funda no imutável, para passar a defini-la como pura mudança. Nesse sentido, a estabilidade e identidade dos conceitos, tomados da linguagem e da ciência, serão denunciadas por desnaturar o movimento real de pura heterogeneidade que constitui o fundamento ontológico da experiência. Pois, “*se a descontinuidade da linguagem é projetada sobre o real, ela não pode ocultar a absoluta continuidade do Ser em si mesmo.*”⁹

Seguindo essa orientação em *Matéria e Memória*, ao abordar o problema da relação do corpo com o espírito, Bergson irá ampliar o domínio da duração para além da consciência humana, duração que então passará a constituir a realidade da própria matéria. A partir da “dedução” da consciência, realizada no primeiro capítulo, será apresentada a tese que afirma a realidade do passado como memória pura, o *inconsciente*, juntamente com “uma memória do

⁹ PRADO JR., B. *Presença e Campo Transcendental*, 1989, p. 71.

corpo’, ‘quase instantânea’ constituída por repetição e hábito.”¹⁰ Bergson irá criticar as concepções do associacionismo que pretendem fazer dos estados psicológicos verdadeiros átomos, conservados fisiologicamente no sistema nervoso. De fato, o próprio autor irá distinguir três termos: a lembrança pura, a lembrança imagem e a percepção, porém trata-se muito mais de mostrar como o processo da percepção segue um contínuo, um estado misto, do que estabelecer uma divisão real entre eles. O erro do associacionismo estaria em trocar o instável que constituiu a realidade do processo perceptivo pelo estável de seus momentos isolados, tomando o efeito pela causa. Como dirá o filósofo: “*imaginar não é lembrar*”, podemos experimentar realmente a sensação de uma dor intensa, por exemplo, quanto mais nos esforçamos para recordá-la, mas isso se explica pela materialização da lembrança pura em imagem presente. A partir disto, a questão que então se coloca é sobre a origem da sensação atualmente vivida, se se trata da atualização de uma lembrança em lembrança-imagem, ou de uma sensação nascente, pois, em um processo de hipnose, por exemplo, alguém pode ser levado a sentir dor pelo processo de sugestão, isto é, a consciência pode vir a experimentar uma sensação, independentemente de ela representar uma situação que já tenha sido vivida. Assim, se fazemos o caminho inverso percebemos como é absurda a hipótese de que o passado é uma representação na mente, ou seja, como é absurdo confundir a lembrança pura com a lembrança imagem — reduzindo o passado à representações atomizadas que, por isso mesmo, não sobreviveriam em si, mas requereria um suporte para existir, ou seja, o cérebro. Todo problema consiste em compreender a lembrança e a percepção apenas segundo uma diferença de grau (maior ou menor força, distinção e vivacidade de apresentação à consciência), e não segundo uma distinção de natureza como as caracterizará Bergson. Assim, a sensação atual nunca irá se transformar numa lembrança se, em sua origem, ela já não estiver no passado. Dessa maneira, dizer que o passado sobrevive em si mesmo vem, de um

¹⁰ WORMS, F. *A concepção bergsoniana do tempo*, 2005, p. 138.

lado, reafirmar a concepção do tempo como duração (duração que progride conservando); e, de outro, mostrar que não há motivo para que ele esteja contido no cérebro, pois se o tempo é aquilo que passa, a sua realidade não poderá estar limitada à lembrança imagem, já que esta é também sensação e por isso mesmo pertence ao presente.

Minhas sensações atuais são aquilo que ocupam porções determinadas da superfície de meu corpo; a lembrança pura, ao contrário, não diz respeito a nenhuma parte de meu corpo. Certamente ela engendrará sensações ao se materializar, mas nesse momento preciso deixará de ser lembrança para passar ao estado de coisa presente, atualmente vivida; e só lhe restituirei seu caráter de lembrança reportando-me à operação pela qual a evoquei, virtual, do fundo de meu passado.¹¹

E se a lembrança pura se conserva em estado latente é justamente porque ela é inextensiva, enquanto condensação de imagens que, sendo indiscerníveis, permanecem em estado inconsciente/virtual, ao contrário do extensivo, isto é, consciente/atual, composto por imagens distintas entre si. Como Bergson ressalta: *“nossa repugnância em conceber estados psicológicos inconscientes se deve sobretudo a tomarmos a consciência como a propriedade essencial dos estados psicológicos, de sorte que um estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem deixar de existir.”*¹² Não deveria ser tão difícil compreender como o inconsciente também participa da realidade, já que, por outro lado, concebemos sem problema que a nossa percepção não recobre a totalidade da matéria. Pois, se neste momento nos encontramos em nosso quarto, não temos problema em afirmar que para além das paredes existem outros cômodos da casa, a rua e a cidade, ou seja, afirmar a existência do que não se dá à consciência. Por isso mesmo torna-se necessário colocar a seguinte questão: *como tais representações poderiam existir se não fosse em estado inconsciente?* Acontece que a matéria por se apresentar de modo determinado, da pura estabilidade, acaba por recobrir o domínio das lembranças, as quais, totalmente impotentes, somente são recuperadas pela consciência na medida em que se tornam úteis, permanecendo, portanto, em estado virtual. O que nos

¹¹ BERGSON, H. *Matéria e memória*, p. 163.

¹² *Ibid.*, p. 165.

interessa aqui será investigar tal concepção de passado como *virtual*. Pois, o retorno disso sobre o conceito tradicional de tempo provoca uma mutação na forma final de sua compreensão. Como nos dirá Deleuze:

Mas, dentre todas as teses de Bergson, talvez seja esta a mais profunda e a menos bem compreendida, a tese segundo a qual o passado sobrevive em si. Bergson nos mostra que a lembrança não é a representação de alguma coisa que foi; o passado é isso que nós nos colocamos de *súbito* para nos lembrar. O passado não tem porque sobreviver psicologicamente e nem fisiologicamente em nosso cérebro, pois ele não deixou de ser, parou apenas de ser útil; ele é, ele sobrevive em si. E esse ser em si do passado é tão-somente a consequência imediata de uma boa *proposição* do problema: pois se o passado devesse esperar não mais ser, se ele não fosse de imediato e desde já “*passado em geral*”, jamais poderia ele tornar-se o que é, jamais seria ele *este* passado. Portanto, o passado é o em si, o inconsciente ou, justamente, como diz Bergson, o *virtual*. O passado não se constitui *depois* de ter sido presente, ele *coexiste consigo como presente*. Se refletirmos sobre isto, veremos bem que a dificuldade filosófica da própria noção de passado vem do estar ele de algum modo interposto entre dois presentes: o presente que ele foi e o atual presente em relação ao qual ele é agora passado.¹³

Aqui, ao assumir um sentido mais amplo de memória, a duração passará a exercer um papel crítico com relação ao dualismo existente entre a interioridade da consciência e a exterioridade da matéria, esta, objeto das ciências da natureza. Com efeito, tal divisão cederá espaço a um monismo fundado em uma experiência que problematiza o recorte entre o externo e o interno, tanto quanto o recorte entre espírito e matéria. Efetivamente, Bergson irá lançar mão de toda uma reorganização dos conceitos filosóficos tradicionais de sistema, de argumentação e de apresentação de teses. O traço metodológico que unia filosofia e conhecimento científico será abandonado em nome de um dualismo metodológico que, no entanto, se afirma na concepção monista do ser como duração.¹⁴ Assim, enquanto, por um lado, a inteligência definiria o método próprio da ciência, por outro lado, a filosofia terá de ser pensada em outros termos para poder dar conta do problema envolvido em pensar o Ser como duração. Para isso, nas obras que então se seguem, o método adequado à investigação metafísica passará a ser nomeado pelo próprio autor como *intuição*, ou, para ser preciso, *a intuição da duração*.

¹³ DELEUZE, 1999, p. 135.

Como encontramos em *Introdução à Metafísica*: os filósofos sempre concordaram em distinguir ao menos dois tipos de conhecimento. Um deles consiste em rodear a coisa, tomando pontos de vista diferentes sobre ela, o que resulta em um conhecimento relativo. O outro consistiria em entrar na coisa e apreendê-la por dentro, no qual poderíamos atingir um conhecimento *absoluto*. Como já foi dito, Bergson rejeita a concepção do Ser como imutável, concepção gerada pela inteligência e que, desde os antigos, define o fundamento do real a partir dos moldes da linguagem. No entanto, é na modernidade que ele encontra a culminação desse processo, presente na Crítica kantiana. Diante da impossibilidade de a razão fornecer um conhecimento metafísico, Kant termina por aceitar a relativização do conhecimento. No mesmo movimento em que interdita a possibilidade de um acesso direto às coisas em si mesmas ele alça a inteligência ao lugar de absoluto, tornando, assim, todo conhecimento possível relativo ao pensamento conceitual. Contra essa idéia, desde o *Ensaio*, Bergson irá se empenhar em mostrar que a experiência não é co-extensiva à inteligência. Como será repetido incansavelmente pelo filósofo, existe pelo menos uma “coisa” que nós podemos conhecer desde a sua interioridade, ou seja, de maneira imediata: a nossa própria existência, “*a qual sentimos perdurar no tempo em um fluxo constante.*”

Para reencontrar este eu fundamental, tal como uma consciência inalterada o percepçionaria, torna-se necessário um vigoroso esforço de análise, pelo qual se isolarão os fatos psicológicos internos e vivos da imagem em primeiro lugar refratada, depois solidificada no espaço homogêneo. Por outras palavras, as nossas percepções, sensações, emoções e idéias apresentam-se sob um duplo aspecto: um nítido, preciso, mas impessoal; o outro confuso, infinitamente móvel, e inexprimível, porque a linguagem não o pode captar sem lhe fixar a mobilidade, nem adaptar a sua forma banal sem o fazer descer ao domínio comum.¹⁵

Assim se, para Bergson, desde o *Ensaio* a possibilidade de um conhecimento do absoluto surge a partir da duração da consciência, como aquele a que temos acesso pela interioridade, tal conhecimento, posteriormente batizado de intuição da duração,¹⁶ se

¹⁴ *Duração* que, por sua vez, acabará por se distinguir internamente em dois sentidos, em duas regiões do ser.

¹⁵ BERGSON, 1988, p. 90.

¹⁶ BERGSON, H. *Introdução à Metafísica* e *Introdução in O Pensamento e o Movente*.

afirmará cada vez mais como um conhecimento perfeito e simples, que irá se opor ao que o filósofo concebe como pensamento conceitual, acessado pelo exterior e, por isso mesmo, infinito na diversidade de pontos de vista que, por ele, podemos tomar sobre o objeto em questão. Perfeito aqui se refere ao fato de tal conhecimento ser a própria coincidência com a coisa, assim como é simples, pois a intuição de si mesmo abarca de uma única vez a totalidade da consciência. Uma vez que a duração se mostra como heterogeneidade contínua, um fluxo constante de elementos que se interpenetram, ela será denominada como totalidade qualitativa e, por isso, indivisível. Portanto, todo e qualquer elemento que lhe seja extraído, não passaria de um ponto de vista do espírito, um símbolo, pelo qual a inteligência procede, já que ela está voltada diretamente para a ação, ou seja, para um conhecimento interessado e determinado pelo ponto de vista a partir do qual a ação se constrói. Por isso a investigação metafísica será definida como conhecimento desinteressado, em contrapartida a tudo que é exato e pragmático. Se um conhecimento da duração só pode ser intuitivo, é para impedir sua tradução ilegítima feita pelo entendimento que, ao isolar os elementos da intuição do real do ponto de vista de sua utilidade, acredita poder reconstruí-lo com estas partes.

Como Bergson nos mostra ao comentar o paradoxo de Zenão, citado acima, ou bem nós partimos do movimento como acontecimento original no qual podemos situar paradas virtuais, ou jamais poderemos reconstruí-lo com pontos imóveis. Se tal *modus operandi* funciona para a prática, para a especulação só levará a contradições, pois é sobre elementos imutáveis que opera a análise e se desenvolve a ciência, enquanto a duração é pura mudança, a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente. É da intuição que passamos à análise, ou seja, é do movimento refratado pela inteligência que recortamos estados sólidos e estabelecemos suas relações. De onde as dificuldades enfrentadas pela metafísica, ao tomar os conceitos pelas coisas mesmas. Por isso é preciso mostrar como funciona um conhecimento desinteressado e, ao mesmo tempo, como a própria percepção,

enquanto “intuição kantiana”, já está comprometida com a inteligência (especialização). É preciso reafirmar como, desde o *Ensaio*, é possível sustentar que a intuição da própria consciência é a abertura possível para a duração, o “objeto” por excelência que acessamos pela interioridade. Assim, de um lado, teremos o eu apreendido pela análise, através das percepções do mundo material, das lembranças e hábitos adquiridos, isto é, uma série de elementos distintos a formar um mosaico, em contraponto com o eu apreendido pela intuição, uma continuidade heterogênea na qual o todo contém o que precede e anuncia o devir.

O movimento adotado por Bergson pretende partir da interiorização da experiência para o símbolo, evitando o movimento conceitual que procura reconstituir o objeto com elementos de natureza distinta. Enquanto o conhecimento intuitivo é preciso, servindo tão somente para o objeto que descreve, o conhecimento exato parte de fora, retirando do objeto semelhanças que se adequam a várias individualidades para reconstruí-lo, deixando passar aquilo que dele é essencial, sua diferença interna. Se pensar, como diz Bergson, consiste ordinariamente, em ir dos conceitos às coisas, o que instaura o domínio da estabilidade garantido pela identidade dos objetos, sendo o real pura variabilidade, então “*filosofar significa inverter a marcha habitual do pensamento*”. O que inverte o próprio sentido atribuído pela tradição ao entendimento, pois ele deixa de ser absoluto e passa a ser relativo à prática humana sobre a realidade. Ainda que seja no absoluto que ele opere, uma vez que constitui um conhecimento da matéria, isso já não significa que ele possa atingir a totalidade do real, justamente porque o Ser não é mais o eterno, aquilo que está sempre feito, mas sim o puro devir, aquilo que se faz. “*Não se trata de atingir o núcleo imóvel do ser e com ele identificar-se em contemplação estática. Trata-se de coincidir com o ritmo da vida, com o tempo no qual e pelo qual tudo existe. É neste sentido que a filosofia de Bergson tem como principal tarefa reinstaurar a metafísica: pois a coincidência com o tempo é a simpatia com o*

*absoluto, aspiração máxima de todas as metafísicas.”*¹⁷

Ainda na *Introdução à Metafísica*, depois de apresentar suas considerações sobre o método, Bergson irá enumerar os princípios que o orientam, ao mesmo tempo em que deixa claro em relação a tais proposições que “*a maior parte recebeu, no presente trabalho, um começo de prova*”, esperando demonstrá-las mais completamente ao abordar outros problemas. Ora, o próximo problema abordado será a evolução da vida no livro *A Evolução Criadora*. Se o filósofo até este momento indicava os problemas causados em transpor nos quadros da inteligência os problemas de ordem metafísica, poderá agora, ao expandir a duração como fundamento para a própria evolução, completar o método que o leva à metafísica. Ao reconstituir a gênese da própria inteligência, ou seja, mostrar como ela se engendra na própria realidade, poderá dar estatuto cosmológico¹⁸ para a duração, explicitando como se relacionam conhecimento conceitual e especulativo. Pois, se “*a metafísica é o conhecimento [do absoluto] que pretende dispensar os símbolos*”, mas a linguagem é fruto da inteligência, torna-se necessário reconstituir a sua ligação.

A ciência e a metafísica se encontram, pois, na intuição. Uma filosofia verdadeiramente intuitiva realizaria a união tão desejada entre metafísica e ciência. Ao mesmo tempo que constituiria a metafísica como ciência positiva — isto é, progressiva e indefinidamente suscetível de aperfeiçoamento —, levaria as ciências positivas propriamente ditas a tomar consciência de seu verdadeiro alcance, freqüentemente muito superior ao que elas imaginam.¹⁹

Para Deleuze o que significa tudo isso? Em primeiro lugar, que Bergson substitui a realidade homogênea da ciência pela duração precisa da metafísica. Não se trata mais de discorrer sobre o ser e sobre a substância, que estão mergulhados no elemento da rigorosa estabilidade e homogeneidade necessárias à inteligência, a qual irá instrumentalizar a

¹⁷ SILVA, F. *Bergson: Intuição e Discurso Filosófico*, 1994, p. 41.

¹⁸ Isto é, inversamente ao procedimento realizado em *Matéria e Memória*, no qual a realidade era reduzida ao campo de imagens para revelar a duração como fundamento ontológico tanto do espírito como do mundo material, agora, uma vez desenvolvida essa tese, parte-se da própria duração, para revelar como se dá a evolução do real na sua totalidade, desde a matéria inerte, percorrendo as diversas tendências que compõem as espécies, até chegar à consciência humana propriamente dita.

¹⁹ BERGSON, 1974, p. 40.

experiência — questão sempre retomada pelo filósofo ao mostrar que a percepção está diretamente voltada para a ação e não para o conhecimento puro. Segundo Deleuze, Bergson dissolve os velhos conceitos de *ser* e de *substância* no conceito mais preciso e menos dócil (à inteligência) de vida. Todo o esforço posterior de sua filosofia pode ser resumido como uma tentativa de permanecer nesse novo elemento razoavelmente inóspito para a inteligência: *a vida como devir qualitativo*. O emblema deste esforço pode ser encontrado nos conceitos bergsonianos de *corpo* e, posteriormente, de *elã vital*. Assim como corpo é mais que um simples aparato, ponto de observação e apoio para ação sobre a matéria, assim também sua ação, isto é, a vida que ele manifesta é imediata e intuitivamente duração. Corpo e vida retornam ao fluxo inesgotável do qual saltam as diferenciações qualitativas cuja história foi encarada pela biologia do século XIX como evolução e pela filosofia bergsoniana como criação de forma. “*O impulso vital, portanto, será a própria duração à medida que se atualiza, à medida que se diferencia. O impulso vital é a diferença à medida que ela passa ao ato.*”²⁰

Pois bem, e o que o caminho que Deleuze pretende percorrer de *Matéria e Memória* até a *Evolução Criadora* nos ensina? Justamente este retorno à experiência concreta sob a forma de uma descrição da heterogeneidade da duração: trata-se de um retorno ao concreto protagonizado pela dupla virtual-actual. O termo *concreto* tem aqui a função de expressar que a realidade passa a ser abordada em sua plenitude, sem que nenhuma de suas tendências constituintes sejam negligenciadas, neste caso, a própria virtualidade do Ser. É este, talvez, o roteiro secreto da *Evolução Criadora*, a trama pela qual o impulso vital tece as etapas que o levam à concretização da consciência e da liberdade em um jogo com o instinto e as forças de resistência a isso. Não se trata, contudo, de um jogo entre inimigos. Todas as forças mobilizadas pelo *elã vital* terminam por mostrar a gênese do momento concreto e atual no

²⁰ DELEUZE, 1999, p. 133.

qual se é capaz de contar toda a história concreta de nossa experiência. Ora, o processo genético pelo qual a vida leva até a consciência de si é costurado pela virtualidade que o *elã vital* faz, pela sua força, concretizar-se. Sua ação, com o perdão da descrição ainda muito colada ao vocabulário da inteligência, consiste em trazer o virtual ao ato sem, no entanto, fazê-lo como uma passagem do nada ao ser. A noção de virtual indica o modo de ser da realidade que não pode jamais ser reduzido a uma figura qualquer do não ser. A partir desta noção, nosso trabalho procurará percorrer a obra de Bergson para mostrar como ele desenvolve sua ontologia, ao aprofundar a questão em torno do tempo ²¹.

Feito esse trajeto, trataremos particularmente dos comentários de Alain Badiou à filosofia de Deleuze, e conseqüentemente à de Bergson, segundo o qual, o virtual não passaria de um conceito falacioso, uma vez que acabaria eliminado pela própria investigação da qual deveria emergir. Em *Deleuze o clamor do ser*, o comentador dedicará todo um capítulo ao tema, no qual afirma que o virtual não atingiria a pretendida *unidade do real*, como expresso na seguinte passagem:

Para tentar pensar até o fim, sem sacrificar os direitos do Uno, o virtual como parte do objeto real, e logo o ente-imagem como dividido em uma parte atual e uma parte virtual, Deleuze se empenha em uma analítica do indiscernível. Aqui, é guiado, como em todos os pontos nodais do seu sistema, por Bergson, e singularmente pela famosa tese sobre o jorrar do tempo, que “se cinde ao mesmo tempo em que se apresenta ou se desenrola: cinde-se em dois jatos simétricos, dos quais um faz passar todo o presente, e o outro conserva todo o passado” (IT, 109). Reconheceremos facilmente o atual na passagem do presente, e o virtual (ou o Uno, ou o Ser) na integral conservação do passado. Efetivamente, há “a imagem atual do presente que passa e a imagem virtual do passado que se conserva” (ibid.). O objeto real é pois exatamente como o tempo; é cisão, ou duplicidade. Pode-se dizer que o objeto-imagem *é* tempo, isto é, mais uma vez criação contínua, mas efetiva apenas na sua divisão. ²²

De fato, a análise segue os principais momentos desenvolvidos por Deleuze sobre o tema, e com isso Badiou não comete necessariamente um erro em relacionar os termos *Uno* e *Virtual*, uma vez que em *Diferença e Repetição*, o próprio Deleuze afirma: “*Só houve uma*

²¹ “Contrariamente àquilo em que se poderia acreditar, a memória de *Matière e Mémoire*, a criação de *L'Évolution Créatrice* não estão analiticamente contidas na duração do *Essai sur les données immédiates de la conscience*, mas sem a contradizer, irão aprofundá-la e renová-la em seu conjunto.” (WORMS, p. 137-8, 2005)

²² BADIOU, 1997, p. 66-7.

proposição ontológica: o Ser é unívoco”, repudiando assim toda definição que expresse o Ser pela equivocidade, ou seja, que afirme que a existência se diz em vários sentidos. O que Badiou acusa na idéia de virtual é justamente a sua não existência, uma vez que *o objeto-imagem é tempo, isto é, mais uma vez criação contínua, mas efetiva apenas na sua divisão*, a crítica seguiria por esta argumentação: a consciência ao perceber um objeto muda de natureza, pois sua perspectiva atual envolve toda a sua totalidade, assim ela dura. Por isso, se o passado se conserva em si mesmo, é justamente porque a totalidade da consciência presente em um determinado momento é sempre única. Dessa maneira, por mais que nos lembremos do objeto dado na percepção anteriormente, a consciência já não será a mesma, já terá passado por alterações, por fusões de outras lembranças e percepções. Na verdade é esse mesmo argumento que leva Deleuze a definir o virtual como aquele que se atualiza ao se diferenciar, ou seja, por mais que identifiquemos um objeto, seja em lembrança ou na percepção, com algo já visto anteriormente, não é para a mesma consciência que ele se apresenta — é a pura diferença, visto que o seu lugar no interior da mesma é único e singular. Por este motivo Badiou afirma que o virtual não existe, porque uma vez que a percepção original de um objeto está perdida para todo o sempre em uma singularidade de consciência que já se modificou, a idéia de virtual como conservação do passado parece ser substituída pela idéia de um eterno presente. Continuando a sua argumentação, Badiou afirma:

Essa cisão permanece enigmática, se é creditada à pura e simples expressividade do Uno. Não se deveria concluir que o Ser se diz segundo o presente (como atualidade fechada) e segundo o passado (como totalidade virtual)? Esse é, de fato, todo o problema de Bergson, para quem a potência criadora da vida, que é o nome do Uno, não cessa de gerar duplos, que nunca é certo não serem, definitivamente, categorias, divisões equívocas do Ser: matéria e memória, tempo segundo a duração e tempo espacializado, intuição e conceito, evolução e espécies, linhagem que conduz às abelhas e linhagem que conduz ao homem, moral fechada e moral aberta...²³

Aqui, a crítica dirigida inicialmente à noção de virtual recai sobre a filosofia bergsoniana como um todo. O que Badiou está defendendo não poderia ser mais claro: uma

²³ BADIOU, 1997, p. 67.

vez afirmada a realidade do virtual, é a própria existência que passa a ser definida pela equivocidade. Ora, uma tese dessa proporção vai contra o projeto de uma ontologia da duração, ao considerar que tais divisões feitas por Bergson terminam por expressar naturezas distintas do próprio Ser. De fato, se consideramos que em *A Evolução Criadora* a “potência criadora da vida” (elã vital) será caracterizada como uma consciência — o que deve poder expressar a sua virtualidade constituinte —, o problema, colocado acima, já parece abordado no desenvolvimento de *Matéria e memória*. Pois, ao dividir a lembrança pura (virtual), da lembrança imagem e da percepção, Bergson irá defender a continuidade imanente entre cada uma das fases, ao mesmo tempo em que afirma uma diferença de natureza entre elas. Isto é, sem cindir a continuidade do real, o autor pretende mostrar como a existência se difere internamente em sentidos opostos. Como expresso no seguinte exemplo:

Temos consciência de um ato *sui generis* pelo qual deixamos o presente para nos recolocar primeiramente no passado em geral, e depois numa certa região do passado: trabalho de tentativa, semelhante à busca do foco de uma máquina fotográfica. Mas nossa lembrança permanece ainda em estado virtual; dispomo-nos simplesmente a recebê-la, adotando a atitude apropriada. Pouco a pouco aparece como que uma nebulosidade que se condensasse; de virtual ela passa a estado atual; e, à medida que seus contornos se desenham e sua superfície se colore, ela tende a imitar a percepção. Mas continua presa ao passado por suas raízes profundas, e se, uma vez realizada, não se ressentisse de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança.²⁴

Esta passagem resume e concentra em grande parte a nossa questão, pois fornece os principais elementos da crítica dirigida ao conceito: Por que o virtual teria alguma realidade se aquilo que o poderia provar só pode aparecer como imagem atualizada? Se ele também constitui o objeto, como podemos determinar a sua influência no presente, se ele é justamente o que não pertence à consciência? Diante do que, procuramos esclarecer como a filosofia de Bergson resolve tais questões, respondendo contra a seguinte tese de Badiou: *O Uno não existe, há apenas multiplicidades atuais, e o fundamento é vazio.*

²⁴ BERGSON, 2006, p. 156.

CAPÍTULO I

A IMANÊNCIA DO TEMPO NA VIDA PSICOLÓGICA

Conhecimento e Representação

A pergunta pelo sentido do conhecer ou, mais precisamente, a pergunta “o que é conhecimento?”, não expõe nenhuma novidade em relação ao trabalho filosófico. Desde os antigos, buscar pelo sentido do real, desvelar a sua estrutura, significa chegar ao fundamento verdadeiro de nossa experiência. No entanto, a teoria do conhecimento a partir da modernidade se define por um novo traço metodológico, antes de se perguntar pelas coisas que se oferecem ao conhecimento, põe-se a pergunta pelo sujeito que conhece. Na busca de fundar a possibilidade de conhecimento, nas *Meditações Metafísicas*, Descartes toma como argumento que, se o homem, que é finito, pode ter a idéia de infinito, esta idéia só pode vir de um ser mais perfeito do que ele. Por este motivo, se o conhecimento é possível, ele só pode ser garantido por Deus, o qual sendo infinito, caracteriza a verdadeira substância, ou seja, aquilo que pode existir por si mesmo. Nesse sentido, no processo do conhecimento, como encontramos no § 17 da Terceira Meditação, devemos distinguir a realidade objetiva das coisas, ou seja, a maneira como ela é concebida pelo sujeito que conhece, da realidade formal da substância (aquilo que é em si mesmo). A partir de Descartes, teremos dividida a realidade, entre aquela que pensa e aquela que é pensada. O conhecimento passa então a ser definido como o acordo, garantido por Deus, entre estas duas realidades distintas, *res cogitans* e *res extensa*. Nós conhecemos as coisas distintas de nós quando a realidade objetiva de uma idéia em nossa mente apreende a realidade formal da coisa. Tal novidade não invalida, portanto, a possibilidade do conhecimento metafísico, mas, ao contrário, pretende reinstaurá-lo. Se o cogito é a primeira certeza, ele ainda representa o acesso a uma coisa em si mesma, a alma. Assim como a realidade exterior permanece como objeto conhecido em si.

Contudo, aos olhos de Kant, justamente por manter o conhecimento metafísico, a novidade epistemológica de Descartes não era o suficiente. Não bastava delimitar a instância do sujeito no processo do conhecimento, ou seja, a sua natureza distinta em relação à substância do mundo externo. Era preciso subordinar toda possibilidade de conhecimento a este mesmo sujeito. A filosofia transcendental não se cansa de expor a necessidade de uma crítica que encontre os limites e os fundamentos da razão, garantindo assim a validade do conhecimento, tanto da experiência cotidiana, como da própria ciência. Com isto, a estrutura do conhecimento deixa de ser garantida pelo criador daquilo que se quer conhecer, pois não se trata mais de conhecer o mundo em si, mas apenas relativamente a estrutura que conhece.²⁵ No sistema da razão pura, Deus não pode constituir a garantia do conhecimento, justamente porque dele não podemos ter experiência, assim como a alma, enquanto realidade absoluta, também não constitui um objeto de conhecimento.²⁶

Em uma época que ciências como a matemática e a física se encontram em pleno desenvolvimento, julga-se necessário a justificação dos resultados positivos a que elas vinham chegando. Para Kant, isso significa não recorrer à premissa de um acesso da razão às coisas em si mesmas, pois como ele mesmo irá mostrar nas Antinomias da Razão, uma vez assumido este princípio, o pensamento sempre terminará em contradição. Portanto, na busca de uma solução, segue-se a inversão que ele define como uma revolução copernicana na teoria do

²⁵ A partir de então, podemos localizar com precisão o abismo que se abre entre a filosofia antiga e a Crítica kantiana, tendo como passagem a filosofia cartesiana. Enquanto em Aristóteles o conhecimento se relaciona diretamente com a realidade formal (a coisa em si), Descartes desenvolve nas *Regras para direção do espírito* a idéia de “objetividade”, a qual, uma vez que as *Meditações* recuperem a noção de realidade formal, passará a caracterizar o que é a realidade objetiva. Em Kant, no entanto, resta apenas a realidade objetiva, ou seja, o conhecimento torna-se relativo apenas a estrutura do sujeito que conhece.

²⁶ Como Kant resume na seguinte passagem: “A unidade da consciência que subjaz às categorias é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto, aplicando-se-lhe a categoria de substância. A unidade da consciência, todavia, é somente a unidade no *pensamento*, pela qual não é dado nenhum objeto e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria de substância, que pressupõe sempre uma *intuição* dada; tal sujeito, por conseguinte, não pode absolutamente ser conhecido. O sujeito das categorias, pelo fato de pensá-las, não pode, portanto, obter um conceito de si mesmo como um objeto das categorias. Com efeito, para pensar estas o sujeito precisa pôr a fundamento a própria autoconsciência, que ao invés devia ser explicada. (KANT, 1999, p. 267)”

conhecimento: a submissão total do objeto ao sujeito que conhece ou, melhor dizendo, da estrutura transcendental que o constitui como sujeito do conhecimento ²⁷. Com isso cabe à filosofia a tarefa de descrever a constituição da estrutura transcendental desse sujeito, como a condição de possibilidade da experiência dos objetos do conhecimento.

Ao longo da *Crítica da Razão Pura* encontraremos muito bem definidos, ponto a ponto, os fundamentos da experiência, nos quais o modelo de conhecimento adotado possui aspectos previamente determinados, aqueles mesmos fornecidos pela ciência. Nesse contexto, a pergunta imediata feita por Bergson é sobre a natureza dessa experiência, já que para ele a *Crítica*, ao limitar o âmbito dessa experiência, termina por limitar excessivamente o conhecimento da própria consciência, em nome de justificar o conhecimento científico.

Vejamos, então, no que nos interessa, o que estabelece a filosofia transcendental. Na introdução da *Crítica* temos a seguinte definição: “*Segundo o tempo, todo o nosso conhecimento começa com a experiência*” ²⁸. No entanto, mesmo assumindo que todo conhecimento é despertado pela experiência, que através das sensações constituem em nós as representações que iremos relacionar pelo pensamento, isso não implica que todo conhecimento se funda na experiência. É preciso que se pergunte primeiro quais são as condições de possibilidade da própria experiência, “*pois de onde quereria a própria experiência tirar sua certeza se todas as regras, segundo as quais progride, fossem sempre empíricas e portanto contingentes?*” ²⁹.

Para Kant, conhecer significa relacionar conceitos. O que está em questão, no entanto, é o fundamento desta relação. Tomemos como exemplo a proposição “o Sol nascerá amanhã”.

²⁷ “Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelo objetos; porém, todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmo, através do que o nosso conhecimento seria ampliado, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de conhecimento *a priori* dos mesmos que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados.” (KANT, 1999, p. 39)

²⁸ Ibid., p.53.

²⁹ Ibid., p.55.

Como diria Hume, o que fundamenta esta relação no pensamento é a experiência e, portanto, nada garante que ela seja uma “verdade” no sentido rigoroso do termo, que se define por um juízo necessário e universal. Por isso, em nome de um conhecimento verdadeiro, a direção para a qual aponta a filosofia transcendental é a possibilidade de se relacionar conceitos independentemente da experiência: “*Se devo sair do conceito A para conhecer um outro conceito B como ligado a ele, que coisa é essa sobre a qual me apóio e pela qual a síntese se torna possível, visto que aqui não possuo a vantagem de recorrer ao campo da experiência?*”³⁰. A partir do que, deve existir na própria faculdade de conhecer uma forma de conhecer que é despertada pela experiência, como se, da mesma maneira que só podemos ouvir pelo sentido da audição, ou ver pelo sentido da visão, qualquer representação que possa ser gerada em nós só acontecesse por meio de uma estrutura inerente a ela mesma. O que justifica, portanto, a grande questão que está na raiz da investigação: Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

O meio pelo qual os objetos nos são dados diretamente ao conhecimento, como define o autor, é a intuição. Toda *intuição*, por sua vez, só pode ser fornecida pela sensibilidade, a maneira pela qual os objetos afetam a nossa mente; já pelo entendimento, eles são pensados e dele se originam conceitos. No percurso a ser feito, os conhecimentos que independem da experiência serão chamados *a priori*, diferente dos empíricos, denominados *a posteriori*. Dos conhecimentos *a priori* o autor fará uma divisão entre as intuições puras e os conceitos puros e aqueles mesclados com a experiência, a saber, que puros são aqueles que independem totalmente de qualquer experiência ³¹. Para tanto, Kant começa por investigar a sensibilidade, isto é, o modo como somos afetados pelos objetos. Chegamos então à divisão feita entre as

³⁰ Ibid., p.59.

³¹ O texto nos fornece o exemplo da seguinte proposição: *cada mudança tem sua causa*, para que eu saiba que cada mudança tem sua causa é preciso antes ter a experiência, e por isso ela não é um conceito puro, apesar de continuar sendo um conhecimento *a priori*.

formas puras e a matéria da intuição sensível, base do fenômeno, na explicação do porquê de uma *Estética Transcendental*. Aqui, o autor dirá que se trata de uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*, como ele expõe na seguinte passagem:

Aquilo que no fenômeno corresponde à sensação denomino sua *matéria*, aquilo porém que faz que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações denomino *forma* do fenômeno. Já que aquilo que unicamente no qual as sensações podem se ordenar e ser postas em certa forma não pode, por sua vez, ser sensação, então a matéria de todo fenômeno nos é dada somente *a posteriori*, tendo porém a sua forma que estar toda a disposição *a priori* na mente e poder ser por isso considerada separadamente de toda a sensação.³²

Para Kant, *fenômeno* é a denominação das representações geradas pela nossa sensibilidade, e *coisa em si* algo que foge ao sentido de conhecer, uma idéia limite do entendimento, mas sobre a qual nenhuma investigação é possível, visto tratar-se de uma contradição querer conhecer aquilo que não pode ser dado na experiência. Temos então a denominação de *Estética Transcendental* para as formas *a priori* da sensibilidade, porque elas nos possibilitam os fenômenos, ao constituir a própria estrutura da sensibilidade. Neste sentido, as formas puras denominadas *espaço* e *tempo* transcendem todo fenômeno possível e se referem somente à nossa capacidade de sentir, a partir do que, torna-se impossível, apesar de concebível, um acesso direto às coisas em si mesmas.

A intuição pura não pertence dessa maneira a nenhum fenômeno, no entanto, é condição de possibilidade de toda experiência. Por isso ela será chamada de transcendental, pois, apesar de não se dar como experiência, é a estrutura que garante a sua possibilidade. Assim, é a determinação estrita das relações que compõem o fenômeno, sua parte *a priori*, o que, por um lado, garante a possibilidade de conhecimento e, por outro, estabelece a sua limitação, porque perdemos o trato com o absoluto. Na medida em que não nos referimos ao que é dado na experiência (ou seja, aquilo que está necessariamente sob a intuição do tempo e do espaço) produzimos um discurso (puramente conceitual) que gira no vazio, como Kant irá

³² KANT, 1999, p. 72.

mostrar nas antinomias em que a razão se enreda. É contraditório falar em experiência do absoluto (coisa em si) porque toda nossa experiência é relativa, e é dogmático (vazio, sem sentido) discorrer sobre o absoluto sem a pedra de toque da experiência que fundamente esse mesmo discurso, uma vez que este só fundamenta sua própria lógica, ela mesma, antinômica.

A primeira forma pura da sensibilidade a ser tratada é o *espaço*. Todas as coisas (exteriores) que intuímos só o fazemos mediante uma concepção espacial; o que diz respeito à própria possibilidade de estabelecermos a diferença entre nós e os objetos externos, e entre os próprios objetos. Quando vejo uma árvore, por exemplo, distingo entre ela e eu, sei que a árvore não sou eu, que ela está fora de mim e por isso mesmo não constitui o que sou, sei que dois objetos não são o mesmo porque não ocupam o mesmo lugar no espaço. Esta relação de estar fora, de não ser o mesmo, é sempre uma relação espacial. Toda vez que penso qualquer objeto, não o penso senão como coisa extensa, uma característica intrínseca à própria definição de corpo, que significa ocupar espaço. Para Kant, a representação do espaço não nos é dada pela experiência, mas despertada por ela; o próprio fenômeno dos objetos externos — seja na experiência ou na representação mental — só se faz possível mediante a representação de espaço, como acontece, por exemplo, na geometria. No entanto, é possível pensar o espaço sem objeto, o que levará a seguinte conclusão: apesar de sua relação necessária para a possibilidade dos fenômenos, o espaço de modo algum representa uma propriedade das coisas em si. É o que nos mostra essa passagem das conclusões *Do Espaço*:

Somente deste ponto de vista humano podemos, portanto, falar do espaço, de entes extensos etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, isto é, são objetos da sensibilidade.³³

Na mesma direção, Kant irá definir o Tempo como o sentido interno da consciência, a forma *a priori* da sensibilidade pela qual ordenamos todas as nossas representações, sejam

³³ Ibid., p. 75-76.

elas internas ou externas, sucessivamente ou simultaneamente umas às outras. Nas palavras do próprio autor “*o tempo é uma representação necessária subjacente a todas intuições*”³⁴, uma forma pura da intuição sensível. Nem a simultaneidade de elementos, definidos num e mesmo tempo, nem tampouco a sucessão, em tempos diferentes, são possíveis se a sua representação não estiver dada *a priori* na sensibilidade. Tempo e espaço estão assim unidos permanentemente enquanto intuição pura, mas enquanto o espaço determina apenas as representações externas, toda representação, seja ela interna ou externa é determinada no tempo.

Na construção da Estética Transcendental dois momentos caracterizam o fundamento das formas puras da intuição, A Exposição Metafísica e a Exposição Transcendental. Como Kant explica: “*Por exposição (expositio) entendo a representação clara (ainda que não detalhada) daquilo que pertence a um conceito*”³⁵, porém metafísico, por se tratar de um conceito como dado *a priori*. Essa é a sessão que começa por explicar o significado do espaço e do tempo. No entanto, é apenas na Exposição transcendental que é possível provar como tal conceito seja puro. Isso significa que, além de expor a natureza da forma, a qual pode ser considerada separadamente do fenômeno, é preciso explicar como ela está presente *a priori*, antes de qualquer experiência, ao mostrá-la como “*um princípio a partir do qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori.*”³⁶

No caso do espaço essa regra é alcançada sem problemas pela Geometria. Se nós podemos supor as relações espaciais, conhecendo os princípios que as constituem independente da experiência, isso significa que a representação do espaço deve estar contida necessariamente *a priori* no sujeito. Com isso, Kant pode afirmar “*a realidade empírica do espaço (com vistas a toda possível experiência externa) e não obstante a sua idealidade*

³⁴ Ibid., p. 77.

³⁵ Ibid., p. 73.

³⁶ Ibid., p. 74.

transcendental, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência possível e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas.”³⁷

Contudo, em relação ao tempo o autor não terá a mesma facilidade em fundamentar tal princípio. Primeiro porque há uma diferença econômica entre a exposição do espaço e a do tempo, pois a segunda exposição recupera o que seria propriamente transcendental a partir do terceiro artigo da exposição metafísica.³⁸ Segundo, porque acrescenta a isso os conceitos de *mudança* juntamente com o conceito de *movimento*, como mudança de lugar. Pois, se a representação do tempo não estivesse dada *a priori*, não se explicaria a possibilidade de predicados contraditórios de um mesmo objeto, como estar e não estar presente no mesmo lugar. Tal composição de fatores resultará em uma grande controvérsia quanto à *Crítica da Razão Pura*.

Como o próprio autor irá comentar no § 7, intitulado “Esclarecimento”, dois de seus leitores, os quais supostamente nada puderam objetar quanto ao espaço, se mostraram relutantes em atribuir *idealidade transcendental* ao tempo. Pois, “*mudanças são reais (isto é provado por variarem as nossas próprias representações, mesmo que se quisesse negar todos os fenômenos externos junto com suas mudanças). Ora, mudanças só são possíveis no tempo, conseqüentemente o tempo é algo real.*”³⁹ Kant aceita o argumento e responde da seguinte maneira: “*Claro que o tempo é algo real, a saber, a forma real da intuição interna. Possui, portanto, realidade subjetiva com vistas à experiência interna, isto é, tenho efetivamente a*

³⁷ Ibid., p. 76.

³⁸ “Sobre essa necessidade *a priori* também se funda a possibilidade de princípios apodícticos das relações do tempo, ou de axiomas do tempo em geral. Ele possui uma única dimensão: diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diversos espaços não são sucessivos, mas simultâneos). Esses princípios não podem ser tirados da experiência, pois esta não forneceria nem universalidade rigorosa nem certeza apodíctica. Poderíamos apenas dizer: assim o ensina a percepção comum; não porém: as coisas têm que se passar assim. Esses princípios valem como regras sob as quais em geral são possíveis experiências, e nos instruem antes de tais experiências e não pelas mesmas.” (KANT, 1999, p. 77-8.)

³⁹ Ibid., p. 80.

representação do tempo e das minhas determinações nele. Logo, precisa ser encarado não como objeto, mas como o modo de me representar a mim mesmo como objeto... a realidade empírica do tempo permanece, portanto, a condição de todas as nossas experiências".⁴⁰

Assim, diferente do espaço, que pode ter sua estrutura determinada *a priori*, ou seja, antes mesmo de ter a experiência dos objetos externos, no caso do tempo, é sempre já na experiência da mudança que podemos conceber a sua idéia. Como mostra Paul Ricoeur:

A fragilidade da argumentação transcendental no caso do tempo, devido à falta de um correspondente simétrico que tivesse o mesmo peso que a geometria do lado do espaço (a cinética?), explica que a batalha em favor da idealidade da forma do tempo seja perseguida em todos os registros da filosofia crítica: como o sentido interno não pode mais garantir a realidade do sujeito da liberdade, esta última é entregue às antinomias sobre a causalidade na Dialética transcendental. Mas, já antes da consideração das antinomias de tipo cosmológico, é no plano dos "paralogismos da psicologia racional" que a operação de demolição do dogmatismo do sentido interno é conduzida. Somente para o tempo — e não para o espaço, onde tudo se dá no plano da Estética Transcendental — é que se recorre a uma disciplina dedicada a evidenciar *ilusões* de uma razão que sempre tem a tentação de se subtrair a seus próprios limites.⁴¹

Na tentativa de conquistar a *idealidade transcendental* do tempo, — isto quer dizer, afirmá-lo apenas como sentido interno e não como realidade absoluta, reveladora de um eu-substância — assim como a realizada no espaço, Kant lança mão do seguinte argumento:

E justamente porque essa intuição interna não fornece figura alguma, procuramos também substituir essa carência por analogias e representamos a sucessão temporal por uma linha avançada ao infinito, na qual o múltiplo perfaz uma série de uma única dimensão, e das propriedades dessa linha inferimos todas as propriedades do tempo, excetuando apenas a de que as partes da linha são simultâneas e as partes do tempo sempre sucessivas. Isso aclara também que a representação do próprio tempo é intuição, pois todas as suas relações podem ser expressas numa intuição externa.⁴²

Tal passagem, no entanto, é interpretada por Bergson como a descrição de um procedimento pelo qual justapomos representações uma ao lado das outras, diante do que só apreendemos uma simultaneidade, mas jamais a sucessão. Para o filósofo, uma vez que se parta de momentos distintos, a idéia de tempo poderá chegar, no máximo, a um contínuo semelhante à linha que sintetiza pontos no espaço, ou seja, a uma concepção da continuidade do tempo nos moldes da continuidade do espaço. Por este motivo, no *Ensaio*, o tempo será

⁴⁰ Ibid., p. 81.

⁴¹ RICOEUR, 2006, p. 54-5.

⁴² KANT, 1999, p. 79.

descrito pela interpenetração dos instantes (recortados pela consciência reflexa), o que garante uma idéia de conservação integral, pela qual se alcançaria o real sentido de *passar*.

Curiosamente, se a crítica de Kant ao cogito cartesiano partia da inserção do tempo na consciência, como forma *a priori* do sentido interno — o que impede que o espírito seja algo acessado em si mesmo como algo absoluto — será novamente pela questão em torno do tempo que, agora, Bergson irá dirigir sua crítica a Kant, afirmando a consciência como uma realidade passível de ser conhecida em si mesma, justamente por afirmá-la, enquanto temporalidade, como uma dimensão da experiência que escapa a seguinte definição kantiana:

O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto, consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo.⁴³

Para Bergson, como veremos adiante, tudo o que em Kant pertence à determinação *a priori* da experiência, seja interna ou externa, se reduz à determinação espacial, o que significa que o tempo, apresentado na *Crítica* como intuição pura, não alcança a sua verdadeira natureza que é *passar*, visto que a justaposição de representações só é capaz de alcançar a pura simultaneidade. Assim, o erro no qual incorre propriamente a *Crítica* é a redução do tempo aos moldes do espaço necessários à ciência. O que afirma o método subjacente à obra é que se a própria experiência não é capaz de fornecer a segurança de um conhecimento permanentemente válido, devemos nos voltar para a faculdade de conhecer em si mesma, livre de toda a experiência e perguntarmos se ela é capaz de fornecer a regra sob a qual procede, pois se isso for possível, fornecemos para a própria experiência um critério de validade e segurança. Na definição dada pelo próprio Kant: “*Nosso conceito de tempo explica, portanto, a possibilidade de tanto conhecimento sintético a priori quando é exposto pela doutrina geral do movimento, a qual não é pouco fecunda.*”⁴⁴

⁴³ Ibid., p. 73.

⁴⁴ Ibid., p. 78.

Mas exatamente aí se encontra o ponto fundamental que Bergson questiona: sobre a natureza de qual experiência estamos tratando? Se partimos da nossa faculdade de conhecer colocada nos moldes da ciência, a qual é definida pelos objetos externos, podemos afirmar que ela esgota a experiência interna? Para isso Kant possui uma resposta, e ela é negativa, visto que na experiência também estão implicadas a faculdade de desejar e os sentimentos de prazer e dor, presentes nas próximas duas *Críticas*. No entanto, a pergunta pela experiência permanece, pois para Bergson importa saber se as representações (sejam elas internas ou externas), ao serem concebidas como elementos exteriores uns aos outros (assim com os objetos no espaço), não nos fariam perder o movimento original da consciência, uma vez que determinar uma representação significa atribuir-lhe um significado estático, necessário à identidade no conceito. Podemos reduzir um sentimento ou uma sensação a uma representação? Certamente, mas será que ainda estaremos diante da mesma realidade?

Tal será o eixo principal do *Ensaio*, ao procurar mostrar com precisão que, não apenas é possível uma experiência que não implique os quadros do entendimento, como também, é essa mesma experiência que constitui o solo original da consciência (sobre o qual se tornará possível, inclusive, pensar conceitualmente). Justamente porque ela é temporal, no sentido mesmo em que se subtrai à forma do tempo estabelecida na Estética Transcendental. Em outros termos, o domínio da experiência será expandido para além do modelo de pensamento como representação ⁴⁵. A duração, concepção da temporalidade proposta por Bergson, enquanto descrição precisa da sucessão, não deve, portanto, ser tomada como outra condição de possibilidade da representação que teria passado despercebida por Kant, mas sim como matéria e forma indistinguíveis da consciência. Solo irreduzível a qualquer forma *a priori* da

⁴⁵ É necessário esclarecer, no entanto, que neste momento, a crítica ao modelo de pensamento como representação se aplica apenas à apreensão da consciência em si mesma; diferente de *Matéria e memória*, quando a noção de representação será criticada como modelo para definir a apreensão da realidade *em si* do mundo externo.

sensibilidade, ela constitui a própria Presença, a realidade *em si* do espírito.

Na divisão que Kant opera entre matéria e forma, a Analítica Transcendental vem acrescentar algumas considerações a respeito da intuição pura e da sensação. Nos Axiomas da intuição, espaço e tempo serão determinados *a priori* como quantidades extensivas, assim como nas Antecipações da percepção será definido que, *a priori*, tudo que podemos conhecer a respeito da sensação é uma quantidade intensiva. Isso significa que, apesar de não se dar à medida, toda sensação possui um grau, uma representação em que a unidade não é formada por partes, mas sempre dada em sua totalidade, o que não impede que *a priori* possamos derivar todos os graus possíveis até o seu desaparecimento na consciência. Deste momento da *Crítica* podemos localizar dois procedimentos aos quais Bergson irá se contrapor. Primeiro, que aquilo que se define por intensidade dos estados psicológicos não poderá ser descrito como quantidade, donde a inaceitabilidade da noção kantiana de quantidade intensiva por Bergson. Segundo, que ao reconstruir o modo pelo qual o número é constituído pelo pensamento, evidenciando o seu princípio no espaço e não no tempo, abre-se a possibilidade de se apreender a sucessão independente de uma representação *a priori* que seja condição de sua possibilidade.

A investigação dos estados psicológicos

O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* não é apenas o primeiro grande livro de Bergson, ele constitui o desenvolvimento de princípios que estarão presentes em toda a sua filosofia. Há, no entanto, ao menos duas maneiras de encaminhar o seu estudo. Ou o situamos em relação à *Matéria e memória*, à luz do qual, vários dos problemas que ele deixa em aberto serão resolvidos ⁴⁶, ou o tomamos independente dos futuros desenvolvimentos que

⁴⁶ Por exemplo, como compreender a liberdade (explicitada no *Ensaio*) que constitui a consciência humana, diante do determinismo universal alegado pela ciência.

se seguem, e procuramos identificar no momento da sua escrita, a quem se endereçam suas teses e conseqüentemente suas críticas. Neste caso o próprio texto evidencia os seus interlocutores. Por um lado, a psicofísica, na direção da qual Bergson pretende mostrar a incompatibilidade do método científico aplicado sobre o estudo da consciência, por outro, a filosofia crítica de Kant, ao revelar a inadequação do seu conceito de tempo para descrever a sucessão enquanto sentido interno e, conseqüentemente, a própria consciência.

A escolha da liberdade como primeiro problema abordado não é aleatória, ela evidencia para o autor o campo por excelência da investigação metafísica, a realidade psicológica. É na observação direta dos fenômenos psicológicos que Bergson desenvolve todo o *Ensaio*, na busca de evidenciar uma estrutura original da consciência que é apagada pelos processos do entendimento. Com efeito, qual é a primeira questão levantada pelo autor? A tentativa da psicofísica, e mesmo da linguagem cotidiana, em mensurar os estados psicológicos. Já no prefácio, Bergson coloca a pergunta subjacente ao percurso a ser feito: “Quando uma tradução ilegítima do inextenso em extenso, da qualidade em quantidade, instalou a contradição no próprio seio da questão levantada, será de se espantar que a contradição se encontre nas soluções dadas?”⁴⁷ Assim, o primeiro capítulo, “Da intensidade dos estados psicológicos”, irá investigar a empresa da psicofísica, ao descrever a consciência a partir de seus múltiplos estados, perguntando em que pode consistir a sua mensuração. Quando alegamos que um sentimento pode crescer e diminuir, do que estamos realmente falando? Será na investigação da linguagem aplicada diretamente sobre os diversos estados psicológicos que o autor poderá indicar as contradições entre os quadros do discurso e a averiguação dos fatos.

Admite-se, portanto, que os estados da consciência podem crescer e diminuir, o senso comum comprova naturalmente essa disposição, “*diz-se que temos mais ou menos calor, que*

⁴⁷ Bergson, 1988, p. 9.

estamos mais ou menos tristes”⁴⁸. Para isso, no entanto, é preciso imaginar que uma sensação mais intensa conterà a de menor intensidade. Como Bergson alerta, isso equivale a uma relação de continente a conteúdo, o que só poderá ser concebido pela imagem de espaços desiguais que se sobrepõem. Mas como é possível falar de grandeza em relação ao que não se pode medir, já que a idéia de intensidade se refere justamente ao que não ocupa espaço? Para justificar esse procedimento, costuma-se lançar mão da noção de quantidade intensiva proposta por Kant e, com isso, distinguir dois tipos de quantidade, uma extensiva, a qual se daria a mensuração, a outra intensiva, que apesar de não se poder medir, seria lícito dizer que aumenta e diminui. Contudo, para que isso pudesse fazer algum sentido, seria preciso mostrar o que há de comum entre elas, pois quando, no primeiro caso, uma quantidade maior é aquela que contém a outra, isso se deve justamente ao fato de ela ser divisível e extensa. Esta é a questão que se coloca em relação à idéia de grandeza intensiva alegada pela psicofísica, já que se trata de uma contradição falar em quantidade inextensiva. Com isso, trata-se de verificar a natureza dessa relação que afirma a possibilidade de se traduzir o inextenso em extenso.

A primeira solução seria alegar o número de causas objetivas como possibilidade de se medir uma sensação. Como exemplo, sabemos que uma luz mais intensa é aquela obtida mediante um maior número de fontes luminosas, supostas à mesma distância e idênticas entre si. Mas o fato é que na maioria dos casos nos pronunciamos sobre a intensidade do efeito mesmo sem conhecermos a natureza da causa e, assim, a sua grandeza. Pelo contrário, muitas vezes é justamente a intensidade do efeito que nos leva a cogitar sobre a natureza de sua causa objetiva. Seria inútil alegar que comparamos o estado atual do eu com qualquer estado anterior, em que a causa foi totalmente percebida enquanto se sentia o efeito, mesmo isso ocorrendo freqüentemente. Pois, se assim for, não se poderia explicar como nos pronunciamos da mesma maneira sobre a intensidade dos fatos psicológicos profundos, em que o efeito

⁴⁸ BERGSON, H. *Ensaio*, p. 11

provém de nós e não de uma causa exterior. Afinal, nunca julgamos com tanta certeza, como quando somos abalados pelo aspecto subjetivo do fenômeno, é evidente que sentiremos mais dor ao arrancar um dente do que um fio de cabelo. Ou quando a causa exterior a que atribuímos o efeito dificilmente pode ser medida, assim como o artista sabe que um quadro de mestre lhe proporciona um prazer muito mais intenso do que um cartaz comercial.

Para Bergson, mesmo que se considerem as teorias mecânicas e, sobretudo cinéticas, que procuram explicar as propriedades sensíveis dos corpos a partir das mudanças ocorridas em suas partes elementares, isto nada resolve. *“É possível que a intensidade de uma sensação demonstre um trabalho mais ou menos considerável levado a cabo no nosso organismo, mas é a sensação que nos é fornecida pela consciência, e não este trabalho mecânico. É até a intensidade da sensação que atribuímos a maior ou menos quantidade de trabalho produzido: a intensidade permanece, pelo menos aparentemente, como uma propriedade da sensação.”*⁴⁹

O que põe sempre a mesma pergunta: Por que consideramos uma intensidade como uma quantidade?

Para seguir com a investigação, o autor questiona se o problema não estaria em tratar da mesma maneira intensidades que diferem por natureza. Enquanto um esforço físico produz sensações que irão se ligar diretamente a causas externas facilmente determináveis, fatos que ocorrem à superfície da consciência, por outro lado, sentimentos profundos como alegria ou tristeza, com ou sem razão, parecem bastar-se a si mesmos. Portanto, a intensidade pura deve definir-se melhor nestes casos em que não parecem intervir causas extensivas. Efetivamente, o que veremos é que um determinado sentimento reveste uma série de elementos internos.

Com efeito, os múltiplos estados psicológicos que compõem a consciência são divisíveis por direito, mas permanecem uma totalidade de fato, já que se encontram em constante relação com todo o conjunto. Assim, o que nos permite falar em maior ou menor

⁴⁹ BERGSON, 1988, p. 14.

intensidade da sensação, permanece vinculado à penetração de uma emoção fundamental nos demais estados psicológicos. *“Por exemplo, um desejo obscuro torna-se pouco a pouco uma paixão profunda. Vereis que a fraca intensidade deste desejo consistia, primeiro, no fato de vos parecer isolado e como que estranho a todo o resto da vossa vida interna. Mas, pouco a pouco, penetrou num maior número de elementos psíquicos, tingindo-os por assim dizer, com a sua própria cor; eis que o vosso ponto de vista sobre o conjunto das coisas vos parece agora ter mudado.”*⁵⁰ Ora, a própria observação impede que se descreva a idéia de um desejo isolado como algo que passaria por grandezas sucessivas, enquanto o restante do conjunto permaneceria o mesmo. Aquilo que se interpreta em nome da consciência reflexa, que necessita de elementos isolados para se exprimir em palavras, não trata precisamente de mudança de quantidade, mas sim de qualidade.

O que se chama de grandeza intensiva seria, portanto, a transformação que um sentimento em particular causaria nos demais estados de consciência, *“quando se diz que um objeto ocupa um grande espaço na alma, ou até que a ocupa totalmente, apenas se deve entender com isso que a sua imagem modificou o matiz de mil percepções ou recordações, e que neste sentido os penetra, apesar de não se deixar ver.”*⁵¹ Estas são as conclusões imediatas a que se chega investigando os sentimentos internos, como a alegria, por exemplo. Como o texto define: primeiro ela nos surge como uma orientação dos nossos estados de consciência em direção ao futuro. Caso permaneça, todos os nossos atos se tornam mais fáceis de serem executados, até que, por fim, todas as nossas recordações e percepções assumem uma qualidade indefinível, comparável a um êxtase pelo simples fato de existirmos. Ora, tal descrição da alegria só vem evidenciar que há várias formas desse sentimento, e que sua suposta grandeza se refere de fato ao número de estados de consciência que ela penetra, numa

⁵⁰ Ibid., p. 15.

⁵¹ Ibid., p. 16.

mudança qualitativa que pode se restringir a uma situação específica, ou sucessivamente avançar sobre a massa de estados psicológicos, podendo levar a um verdadeiro êxtase.

Tal constatação, que será encontrada em vários exemplos do primeiro capítulo, apesar de se dirigir neste momento ao fato de quantificarmos aquilo que é pura mudança qualitativa, nos fornece conjuntamente uma descrição a respeito da linguagem. O que ela nos possibilita entrever é que não importa a diferença que caracteriza cada sentimento em sua singularidade, para que possamos nos expressar e trazer para o plano comum, ou seja, impessoal, aquilo que sentimos, é necessário defini-lo por uma palavra, pela qual a possamos comunicar aos outros indivíduos. Para tanto, em busca de um símbolo exterior comum a todos, é preciso reduzir todas as diferenças que caracterizam o fato, os eventos que lhe deram origem, em suma, toda a sua heterogeneidade, em um significado único, idêntico para todo caso, portanto, homogêneo. No caso específico da alegria, tal palavra deve caracterizar a agradável sensação que sentimos quando nossa consciência se volta para a novidade que reserva o futuro, independente da qualidade única que ela reveste ao penetrar os fatos de uma consciência particular. Em outras palavras, substitui-se aquilo que é contingente, porém concreto e preciso, por uma forma exata e abstrata, que retira todo movimento único da sua gênese para torná-la adequada a várias situações.

Continuando a investigação, há agora que se passar em revista as sensações que, ao contrário dos sentimentos, que parecem bastar-se a si mesmos, diferem por natureza por envolver uma causa exterior bem determinada, por exemplo, o esforço muscular. Cabe examinar porque é comum quantificar tais estados. Nos diversos exemplos usados por Bergson (aqueles fornecidos pela ciência da época), mais uma vez se verificará que também a sensação propriamente física não cresce nem diminui, mas que são sensações diferentes que se sucedem, ao passo que outras sensações vêm aí se juntar de acordo com o interesse que o corpo põe no seu próprio movimento. Por exemplo, quando fechamos o punho aplicando cada

vez mais força, nos parece que a sensação de esforço passa por grandezas sucessivas. Na realidade, nossa mão sente sempre a mesma coisa, ao passo que é a sensação que está aí localizada que se estende primeiro ao braço, depois ao ombro, e assim sucessivamente, até que o corpo todo esteja invadido. O que leva a *“definir a intensidade de um esforço superficial como o de um sentimento profundo da alma. Em ambos os casos, há progresso qualitativo e complexidade crescente, confusamente percebida.”*⁵²

Na mesma direção, ao se examinar os estados intermediários entre os esforços superficiais e os sentimentos profundos (como o esforço de atenção, o desejo agudo ou o ódio violento), o que se verificará é que uma das maneiras pela qual se caracteriza a grandeza de tais estados é justamente pela sua expressão em movimentos externos. “Um terror intenso”, por exemplo, “exprime-se por gritos, esforços por esconder-se ou fugir, palpitações ou tremuras”. Como afirma o texto, são tais movimentos que constituem o próprio terror, e fazem com que ele possa passar por diferentes graus de intensidade. Suprima-os um a um, restará apenas a representação interna de um perigo que se deve evitar. Como precisa o autor: *“Cada um destes estados reduzir-se-ia, julgamos nós, a um sistema de contrações musculares coordenadas por uma idéia: na atenção, é a idéia mais ou menos refletida de conhecer; na emoção, a idéia irrefletida de agir.”*⁵³ Assim, independentemente de se tratar de um sentimento profundo ou sensação periférica do corpo, tais estados se reduzem à um conjunto de sensações simples, seja na expressão dos estados emocionais através de movimentos, seja a transição das sensações periféricas para os elementos internos, conforme diminua a violência do estado emocional.

Como vimos, o que se investigou até este momento foram estados complexos formados por sensações simples. A questão que agora aparece no texto será investigar tais

⁵² Ibid., p. 26.

⁵³ Ibid., p. 28.

elementos, os quais, além de não ocupar espaço, se mostram indivisíveis. Aprofundam-se aqui as distinções feitas entre os estados psicológicos, pois “*para responder a esta pergunta, é preciso, primeiro, distinguir entre as sensações ditas afetivas e as sensações representativas*”⁵⁴. Para além da divisão feita entre as intensidades que bastam a si mesmas e aquelas que parecem implicar alguma causa extensa, dividem-se aquelas que provêm do próprio organismo e aquelas que têm sua origem no exterior, antecipando aqui os desenvolvimentos do início de *Matéria e memória*.

Se a consciência distingue precisamente sensações como prazer e dor, e elas parecem crescer e diminuir, certamente essa afecção não pode se referir diretamente ao abalo sofrido pelo próprio organismo, como se costuma explicá-las, pois é a sensação que é dada à consciência, enquanto os movimentos internos ao nosso corpo permanecem inconscientes. Portanto, não há porque pensar que a natureza, tão utilitária, nos informaria com sinais tão precisos, apenas para tomarmos conhecimento do passado, se não fosse também para indicar o que irá acontecer. Entre os movimentos automáticos e os movimentos livres que executamos, entrará sempre uma sensação afetiva a partir da qual agimos. “*A intensidade das sensações afetivas seria, pois, apenas a consciência que adquirimos dos movimentos involuntários que começam, que de alguma maneira se esboçam nestes estados e teriam seguido o seu curso normal, se a natureza nos tivesse transformado em autômatos, e não em seres conscientes.*”⁵⁵

Uma dor, por exemplo, enquanto sensação simples, não muda de fato de quantidade. Quando dizemos que ela aumenta, a sensação isolada permanece a mesma, enquanto outras partes do corpo se mostram interessadas na ação, e é o acréscimo de diferentes sensações, proporcionais ao interesse do organismo, que vêm modificar a própria percepção total. Ora, a consciência percebe a todas ao mesmo tempo e, portanto, é a qualidade da percepção que é

⁵⁴ Ibid., p. 30.

⁵⁵ Ibid., p. 32.

afetada, uma vez que não é mais possível a determinação de uma única sensação, homogeneidade necessária para dizermos que alguma coisa aumenta.

Já nas sensações representativas, em certa medida sempre entrará em questão alguma afecção, o prazer ou desgosto que nos sugerem, a partir do que acreditamos mensurá-las. Mas mesmo quando permanecem representativas, como nos diz Bergson, elas não podem ultrapassar um “certo grau de força ou de fraqueza” sem provocar em nós movimentos que nos servem para medi-las. Com efeito, um som longínquo, uma luz ou cheiro fraco exigem que prestemos atenção para distingui-los com clareza. E é por essa atividade desempenhada que acreditamos medir estas sensações, a partir da dificuldade ou facilidade com que as percebemos. Nos experimentos da física, os quais envolvem eventos externos como as vibrações do som e as fontes de luz, é natural que se aplique a mensuração, uma vez que são extensos. O que a psicofísica pretende, no entanto, é medir a própria sensação, a qual por natureza não ocupa espaço. A partir do que, Bergson pode expor o erro que constitui aplicar este modelo de conhecimento, proveniente de ciências como física e matemática, na definição dos fatos da consciência.

Voltamos aqui à definição de quantidade intensiva que Kant atribui à sensação nas Antecipações da percepção: “*aquela quantidade que só é apreendida como unidade e na qual a pluralidade só pode ser representada mediante aproximação à negação = 0.*” A partir do desenvolvimento do primeiro capítulo do *Ensaio* torna-se evidente porque Bergson não pode aceitar tal concepção. Primeiro, como o texto demonstra, é impossível estabelecer uma relação objetiva entre o extenso e o inextenso ⁵⁶. Segundo, porque se a sensação é tomada como um elemento isolado, por isso mesmo se verá nela uma qualidade sempre idêntica a si mesma, a qual, aumentando ou diminuindo, não mudaria de natureza. Tal procedimento acaba

⁵⁶ Tomados aqui isoladamente como noções acabadas, uma vez que o próprio autor irá mostrar como compreender a passagem do extenso para o inextenso no desenvolvimento da sua metafísica da matéria, quarto capítulo de *Matéria e Memória*.

por desnaturar a penetração mútua das sensações, a qual confere a dimensão real de uma intensidade. Nesse processo em que a linguagem estabelece os estados psicológicos como unidades homogêneas, a investigação encontra uma continuidade heterogênea de elementos irreduzível a qualquer forma *a priori*. A apreensão deste movimento que parece ser o solo original da consciência irá retroagir diretamente sobre a idéia de tempo, alterando a própria noção de multiplicidade pela qual devemos compreender a sucessão. Como nos apresenta o final do capítulo: *“A idéia de intensidade situa-se, pois, no ponto de junção de duas correntes, trazendo-nos uma a partir de fora a idéia de grandeza extensiva e indo a outra buscar as profundidades da consciência, para trazer à superfície, a imagem de uma multiplicidade interna. Fica por saber em que consiste esta última imagem, se se confunde com a do número, ou se dela difere radicalmente.”*⁵⁷

As duas dimensões da experiência

A partir de então, está traçada a investigação do segundo capítulo do *Ensaio*: investigar a própria noção de número e contrapor à sua estrutura uma outra idéia de multiplicidade, exatamente aquela que se descobriu no primeiro capítulo. Como então se define o número? Sua noção implica uma soma de unidades idênticas entre si. Uma vez que contemos, é preciso deixar de lado as diferenças de cada objeto, em nome de reter a sua função comum. É, contudo, necessário que se diferenciem um do outro, já que os consideramos separadamente. Neste momento, Bergson opera uma diferenciação fundamental, ao mostrar que o número só pode ser construído no espaço e não no tempo, enquanto pura sucessão. Como o texto exemplifica, para contarmos um rebanho de cinquenta carneiros, podemos proceder representando a idéia de um carneiro de cada vez até chegar ao

⁵⁷ Ibid., p. 54.

número final, o que parece indicar que a contagem se efetua no tempo. Há, no entanto, um problema neste processo, pois nunca chegaríamos ao número cinquenta se tivéssemos sempre a imagem de apenas um carneiro. *“Para que o número vá aumentando à medida que avanço, é necessário que retenha as imagens sucessivas e as justaponha a cada uma das novas unidades de que evoco a idéia: Ora, é no espaço que semelhante justaposição se opera, e não na pura duração.”*⁵⁸

Mesmo no caso dos números abstratos, ao voltarmos para o processo no qual eles são construídos, veremos que é a idéia de espaço que se encontra em seu fundamento. Pois, conceber um número, tal como ele se constrói, é voltar sempre a uma imagem extensa, diferente do sinal pelo qual o exprimimos. Com certeza, também contamos os momentos do tempo que passa, mas a questão é saber se não é com partes do espaço que estamos definindo a duração. *“É possível perceber, no tempo, e apenas no tempo, uma sucessão pura e simples, mas não uma adição, isto é, uma sucessão que viesse a dar numa soma.”* Isto porque em uma soma é necessário que os termos permaneçam enquanto se passa de um ao outro, o que só pode ocorrer no espaço. E é o próprio espaço a representação que, segundo Bergson, também define o tempo homogêneo, concebido como uma sucessão de momentos com exterioridade recíproca, ao contrário do tempo concreto, no qual o momento precedente não permaneceria para que o seguinte viesse a ele se somar.

Quando se investiga o processo de formação do número, verifica-se que o ato simples na percepção de cada unidade é irreduzível e que, por isso, o senso comum é propenso a construir o número com indivisíveis, assim como o ato do espírito que percebe cada unidade. Mas quando a aritmética nos ensina a dividi-lo indefinidamente, é justamente porque a matéria com a qual o construímos é o próprio espaço. Por isso mesmo um número construído por uma determinada regra é decomponível por uma regra qualquer. Não poderíamos extrair

⁵⁸ Ibid., p.58.

de uma idéia aquilo que não colocamos previamente nela. Se o ato do espírito no processo da contagem constrói o número com indivisíveis, a observação precisa dos fatos vem aí nos mostrar que é o espaço que fornece a sua matéria, pois se a unidade pode ser dividida indefinidamente é justamente porque ela é extensa. Como conclui Worms: “É preciso, pois, *desunir as noções de número e de multiplicidade*, e mesmo, *servir-se do critério de número para opor duas espécies de multiplicidade* e, através delas, duas espécies não somente de fundamento cognitivo ou subjetivo, mas talvez mesmo de tipos de ser ou de realidade.”⁵⁹

O que propriamente pertence ao espírito é o processo indivisível pelo qual fixa a sua atenção sucessivamente nas diversas partes de um determinado espaço; mas as partes assim isoladas conservam-se para se juntarem a outras, e uma vez adicionadas entre si prestam-se a uma decomposição qualquer: são, pois, partes de espaço, e o espaço é a matéria com a qual o espírito constrói o número, o meio em que o espírito o situa.⁶⁰

A dimensão subjetiva, como aquela que é inteiramente conhecida no número em vias de formação, em oposição ao número acabado, a dimensão objetiva, domínio comum pelo qual se expressa a linguagem, é precisamente o que Bergson quer afirmar como esfera positiva do conhecimento metafísico. Dimensão esta, que seria anterior ao momento caracterizado pelo sujeito transcendental kantiano, o qual se limita a descrever a estrutura da consciência enquanto condicionante da experiência objetiva. Como exemplo desta outra multiplicidade, Bergson nos apresenta “os fatos da consciência”, a partir dos quais ele pretende mostrar que a vida psicológica é exemplarmente e positivamente estruturada e descritível como multiplicidade não numérica.

Como exemplifica o texto, quando ouvimos as badaladas de um sino que toca ao longe, de fato elas chegam sucessivamente aos nossos sentidos, mas certamente existem duas formas distintas de percebê-las. Uma maneira seria alinhar uma após a outra para contá-las, deixando de lado a qualidade específica de cada uma no conjunto para reter a sua função comum. Outra possibilidade seria simplesmente nos limitar a recebê-las e, neste caso, o

⁵⁹ WORMS, 2010, p. 51.

⁶⁰ BERGSON, 1988, p. 54.

processo que se constitui é totalmente diferente, pois ao invés de elementos exteriores uns aos outros, cada badalada irá penetrar as antecedentes, fazendo com que o todo do conjunto seja percebido como uma continuidade qualitativa. O mesmo ocorre quando dizemos que medimos um movimento. Se um móvel parte do ponto A para o ponto B, a percepção imediata deste movimento se apresenta como pura qualidade. Aquilo que, de fato, se pode medir é a linha que projetamos como deslocamento do móvel. Nada impede que o móvel tivesse parado no meio do percurso, mas por isso mesmo seria uma outra realidade que teria sido percebida, pois a sensação simples sempre se apresentará primeiro como pura qualidade. Esta é a diferença fundamental colocada entre tempo e espaço, enquanto uma linha pode ser dividida permanecendo o mesmo objeto, o tempo também se divide, mas não sem uma mudança de natureza, pois o objeto em questão já não será mais o mesmo. Nas palavras de Deleuze: *“Seria um grande erro acreditar que a duração fosse simplesmente o indivisível, embora Bergson, por comodidade, exprima-se freqüentemente assim. Na verdade, a duração divide-se e não pára de dividir-se: eis por que ela é uma multiplicidade. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis porque ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de “indivisíveis”. Há outro sem que haja vários; número somente em potência.”*⁶¹

A duração, portanto, não é uma representação que subjaz como condição de possibilidade da experiência. Pelo contrário, ela é interna à própria experiência, enquanto síntese interna pela qual a sucessão só é alcançada pela penetração dos instantes, sem que se possa separar a forma da matéria, pois na pura duração estas duas instâncias constituem uma e mesma coisa. O que faz do tempo uma dimensão imanente da própria experiência. “Esse ato, que é designado pela noção de *duração*, que é implicado pela duração, quer dizer, pelos dados sensíveis enquanto eles se sucedem temporalmente, nada mais é do que *o ato de reter essa*

⁶¹ DELEUZE, 1999, p. 31.

*sucessão, ato imanente a essa sucessão mesma e que não poderá dela ser separado. É preciso um tal ato, do contrário os dados sensíveis desaparecem sem parar, de modo que nem mesmo há dado sensível sem memória e sem duração; mas esse ato deve ser imanente, do contrário, como mostra Bergson, ele se destacará da sucessão e a desnaturará na medida mesma em que a disporá no espaço de um olhar ou de uma representação.”*⁶²

É nessa direção que a percepção da extensão, sempre qualitativa, não deve ser confundida com a idealização do espaço, como um meio vazio homogêneo, fundo necessário, no qual projetamos e diferenciamos objetos, ou melhor dizendo, o princípio de diferenciação pelo qual os objetos se tornam possíveis, enquanto elementos homogêneos. A pura duração é o processo pelo qual os instantes se fundem uns nos outros, não deixando que entre eles se possa encontrar limites, contrariando diretamente a afirmação de Kant presente nos Axiomas da Intuição, segundo a qual: *“no tempo penso apenas a progressão sucessiva de um instante a outro, mediante cujas partes de tempo e seu acréscimo é finalmente produzida uma determinada quantidade de tempo.”*⁶³ Em resumo, o tempo real elimina a própria idéia de instante e a justaposição a ele inerente, como a possibilidade de colocar as imagens uma ao lado da outra, formando uma linha reta onde se tocam, mas não se misturam; imagens paralisadas que não existem no tempo real. Assim, a consciência tem a mesma estrutura que o tempo e não pode ser descrita como um espaço interno, tanto quanto o tempo não pode ser descrito como uma linha contínua.

*Nossa experiência, enquanto temporal, implica um ato subjetivo que não é um olhar e que é absolutamente sem distância. É esta a consciência na duração, e também o que torna toda duração solidária de uma consciência, este o ato que impede de fazer dela uma coisa. Contração, não contemplação, e, mesmo, contrário à contemplação, a qual só pode vir depois, respondendo a uma necessidade completamente diversa.*⁶⁴

A duração é, então, aquilo que não se representa ou, pelo menos, não se pode fazê-lo

⁶² WORMS, Trad. de *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica*, 2004.

⁶³ KANT, 1999, p. 157.

⁶⁴ WORMS, Trad. de *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica*, 2004.

sem mudar a sua própria natureza, já que representação é uma determinação, e do tempo que passa nada se determina se não ao custo de transformar a sucessão em simultaneidade — o ato de isolar os elementos da experiência para compará-los entre si. Há, portanto, multiplicidade, sem que haja exterioridade entre os elementos, cada um deles trazendo em si a qualidade singular conferida pela sua fusão com o conjunto. Na duração psicológica esta conservação será definida como virtual. Virtual será, então, a conservação de todos os elementos confusamente percebidos que integram o estado atual da consciência. Decompor tal estado nos elementos que o compõem, ou seja, determiná-los, já significa desnaturar o tempo em espaço, operação feita pelo entendimento.

Com efeito, o virtual não se confunde com o possível, mesmo porque, cada uma destas noções passará a descrever os elementos de diferentes dimensões da experiência. Tomemos como exemplo a seguinte análise de Bergson: *“um sentimento complexo conterá elevado número de elementos mais simples; mas, enquanto tais elementos não se separarem com perfeita nitidez, não se poderá dizer que estavam totalmente realizados e, quando a consciência tiver deles a distinta percepção, o estado psíquico que deriva da sua síntese terá, por isso mesmo, mudado”*⁶⁵. O devir daquilo que é virtual, ou seja, a sua atualização implica uma transformação que é pura diferença. Por outro lado, *“nada muda no aspecto total de um corpo, seja qual for a maneira como o pensamento o decompõe, porque estas diversas decomposições, assim como outras incontáveis, já são visíveis na imagem, ainda que não realizadas”*⁶⁶. O devir daquilo que é possível implica, portanto, a identidade. Em outras palavras, o objeto não muda de natureza, tudo que pode ocorrer se limita a uma mudança de grau. O virtual caracteriza a sucessão e conservação da multiplicidade de elementos da duração, pois estes são sempre reais, sem divisão entre essência e existência. Diferente do

⁶⁵ BERGSON, 1988, p. 62.

⁶⁶ Ibid.

possível, ele não constitui um fato que pode ser ou não ser. O virtual sempre é, constituindo a presença interna que condiciona o sentido de cada estado da consciência.

Por tudo isto, podemos descrever o misto que constitui a experiência humana, estabelecendo precisamente a natureza de duas multiplicidades distintas. Lembremo-nos do exemplo do “sentimento da graça”⁶⁷ que nos é apresentado no primeiro capítulo do *Ensaio*. O que vemos ali é a apreensão da pura duração desarmada dos processos do entendimento necessários à vida prática, a consciência podendo experimentar a si mesma, como o fluxo constante que é. A crítica tanto à filosofia tradicional, quanto a um hábito corrente não poderia ter maior evidência. A descrição da consciência e do tempo pela justaposição de imagens internas a uma mente não faz mais que esconder a verdadeira natureza da duração. O que provoca a perda da apreensão da realidade é uma má aproximação do fenômeno da continuidade que se deve ao caráter prático da inteligência que pretende lidar com a consciência como objeto de um cálculo.

O conhecimento metafísico

Desde o início, a investigação kantiana e a bergsoniana deixam evidentes as diferenças de método, e isso, sem dúvida alguma, em nome das diferentes definições que cada uma emprega. Com efeito, o que é uma sensação para Kant? Uma intuição empírica, matéria do fenômeno, “*que nos é dada somente a posteriori, tendo porém a sua forma que estar toda à disposição a priori na mente e poder ser por isso considerada separada de toda a*

⁶⁷ Assim definido por Bergson: “Primeiramente, é apenas a percepção de um certo desembaraço, de uma certa facilidade nos movimentos exteriores. E como movimentos fáceis são os que se preparam uns aos outros, acabamos por encontrar um desembaraço superior nos movimentos que se faziam prever, nas atitudes presentes onde estão indicadas e como que pré-formadas as atitudes futuras. Se os movimentos bruscos não têm graça, é porque cada um deles se basta a si próprio e não anuncia os que se lhe seguem. Se a graça prefere as curvas às linhas quebradas é porque a linha curva muda de direção em cada momento, estando cada nova direção indicada na precedente...” (BERGSON, 1988, p. 17-8)

sensação”⁶⁸. É assim que toda a intuição pura será determinada como uma quantidade extensiva, enquanto toda sensação será descrita como uma quantidade intensiva. Contudo, descrever a consciência a partir de suas condições de possibilidade significa, para Bergson, desnaturar a sua apresentação como dado imediato. Isolar uma sensação, apreender a experiência como elementos exteriores uns aos outros, já é uma tradução simbólica, uma projeção no espaço, da temporalidade que caracteriza a consciência.

É assim que na filosofia transcendental a quantidade, não a qualidade, define o que pode ser o conhecimento *a priori*. Diante do que, mesmo negando que a sensação possa ser objeto de mensuração, a filosofia kantiana acaba por fornecer o princípio da própria psicofísica, “*pois, a partir do momento em que se concede à sensação, sem ser pela metáfora, a faculdade de aumentar, convidam-nos a investigar quanto aumenta. E do fato de a consciência não medir a quantidade intensiva, não se segue que a ciência não possa, indiretamente, lá chegar, se é uma grandeza. Ou há, pois, uma fórmula psicofísica possível, ou a intensidade de um estado psíquico simples é pura qualidade.*”⁶⁹ Não por acaso, Bergson definirá o conhecimento metafísico como aquele que deve operar integrações e diferenciações qualitativas⁷⁰. Contra essa tese, no entanto, a objeção que primeiro se coloca é que tal procedimento só poderá ser realizado pela própria razão. Por isso mesmo será preciso aguardar a expansão da idéia de duração para a própria vida, quando Bergson poderá mostrar como a inteligência, apesar de não solucionar os problemas metafísicos, configura o único meio pelo qual podemos instaurá-los.

A crítica de Kant é o momento de culminação da crítica em vários níveis que precede o estabelecimento da ontologia da duração. Assim como a psicofisiologia é, de algum modo, a “verdade” e a culminação do senso comum, o criticismo é a “verdade” e a culminação da psicofisiologia. Note-se que estas passagens são lógicas e não cronológicas. A recusa da solução kantiana é, portanto, ao mesmo tempo, recusa da tradição do entendimento e negação de toda filosofia, de toda ciência anterior, e superação dos equívocos da consciência desarmada da cotidianidade.”⁷¹

⁶⁸ KANT, 1999, p. 72.

⁶⁹ BERGSON, 1988, p. 155.

⁷⁰ BERGSON, *Introdução à Metafísica*, 1974.

⁷¹ PRADO JR., 1989, p. 89

Ora, qual o conceito de tempo da crítica kantiana? Uma representação necessária, presente *a priori*, a partir da qual se torna possível a sucessão das demais representações, estas *a posteriori*, porque derivadas da subsunção de uma matéria dada. Como permanecer neste modelo de sucessão, uma vez que os elementos da experiência imediata não aparecem como exteriores uns aos outros, mas sim em uma dimensão na qual a mudança é interna aos próprios elementos? Conclui-se, portanto, que é no espaço, e não no tempo, que nos colocamos ao determinar isoladamente cada elemento, e é nesta dimensão que a representação torna-se possível, condicionada previamente por um ato do espírito que isola e percepçiona simultaneamente as suas partes. A duração, no entanto, é o próprio incondicionado, na medida em que não pode ser definida como uma forma *a priori* da percepção, mas como a sua própria matéria e realidade absoluta. O tempo é imanente ao espírito, já o espaço, enquanto concepção de um meio vazio homogêneo, permanece transcendental, questão que só poderá ser esclarecida nas próximas investigações efetuadas por Bergson.⁷²

Se agora tentarmos, neste processo tão complexo, considerar com exatidão o real e o imaginário, eis o que encontramos. Há um espaço real sem duração, mas onde fenômenos aparecem e desaparecem simultaneamente com os nossos estados de consciência. Há uma duração real, cujos momentos heterogêneos se interpenetram, podendo cada momento aproximar-se de um estado do mundo exterior que é dele contemporâneo e separar outros momentos por efeito dessa aproximação. Da comparação destas duas realidades nasce uma representação simbólica da duração, tirada do espaço. A duração toma assim a forma ilusória de um meio homogêneo, e o traço de união entre os dois termos, espaço e duração, é a simultaneidade, que se poderia definir como a intersecção do tempo com o espaço.⁷³

O tema que parece central na filosofia de Bergson, como defende Deleuze⁷⁴, se

⁷² Mais precisamente, no primeiro capítulo de *Matéria e Memória*, quando a consciência for deduzida a partir do campo de imagens, e onde se mostrará que a extensão a ele inerente dará margem à concepção de espaço que recobre a duração. Explicação que irá se completar em *Evolução Criadora*, uma vez que a inteligência (a qual se define pela concepção de espaço) seja absorvida no curso da própria evolução da vida, definida também como duração.

⁷³ BERGSON, 1988, p. 78.

⁷⁴ “A primeira característica da intuição é que, nela e por ela, alguma coisa se apresenta, se dá em pessoa, em vez de ser inferida de outra coisa e concluída. O que está em questão, aqui, é já a orientação geral da filosofia; com efeito, não basta dizer que a filosofia está na origem das ciências e que ela foi sua mãe; agora que elas estão adultas e bem constituídas, é preciso perguntar por que há ainda a filosofia, em que a ciência não basta. Ora, a filosofia respondeu de apenas duas maneiras a uma tal questão, e isto porque, sem dúvida, há somente duas respostas: uma vez dito que a ciência nos dá um conhecimento das coisas, que ela está, portanto, em certa relação com elas, a filosofia pode renunciar a rivalizar com a ciência, pode deixar-lhe as coisas, e só apresentar-se de uma maneira crítica como uma reflexão sobre esse conhecimento que se tem delas. Ou então, ao contrário, a filosofia pretende instaurar, ou antes restaurar, uma outra relação com as coisas, portanto um outro

desenvolve em torno da idéia de que é preciso construir, ou mesmo devolver à filosofia seu espaço próprio na relação com o mundo. Desta maneira, podemos compreender como a intuição tomada como método pode conceber o tempo como experiência independente do espaço, pois *“a intuição que vê a duração não pode mais ser um olhar exterior a seu objeto, não sendo mais este “um objeto”, mas um ato! Este só pode ser um ver “imaneente” (como o próprio Bergson diz) ou interior a um fazer, ou ainda, mais precisamente, um ver que seja ele mesmo um fazer”* ⁷⁵. Ao mostrar que a consciência é sempre um todo qualitativo, o espaço torna-se o domínio próprio da inteligência, no qual a divisão que se insere entre as coisas percebidas configura a própria origem dos objetos. Com efeito, é diante da abordagem da própria consciência que Bergson pôde descobrir as idéias que se encontram na base da confusão entre tempo e espaço, estabelecendo a divisão entre as idéias de percepção da extensão e a concepção de espaço como meio homogêneo, vazio e sem qualidades. Pois, enquanto este é um ato da inteligência, a percepção que pode implicar a extensão será sempre qualitativa ⁷⁶. Como irá ressaltar Deleuze:

Só pode haver uma gênese simultânea da matéria e da inteligência. Um passo para uma, um passo para a outra: a inteligência se contrai na matéria ao mesmo tempo em que a matéria se distende na duração; ambas encontram no extenso a forma que lhes é comum, seu equilíbrio; é possível à inteligência, por sua vez, levar essa forma a um grau de distensão que a matéria e o extenso nunca teriam atingido por si mesmos – a distensão de um espaço puro. ⁷⁷

O problema revelado seria o de que, se espaço e tempo aparecem ambos como meios homogêneos vazios, nos quais se configurariam as impressões sensíveis, não poderia haver distinção alguma entre eles, fazendo do tempo uma mera tradução do espaço, onde se

conhecimento, conhecimento e relação que a ciência precisamente nos ocultava, de que ela nos privava, porque ela nos permitia somente concluir e inferir, sem jamais nos apresentar, nos dar a coisa em si mesma. É nessa segunda via que Bergson se empenha, repudiando as filosofias críticas, quando ele nos mostra na ciência, e também na atividade técnica, na inteligência, na linguagem cotidiana, na vida social e na necessidade prática, enfim e sobretudo, no espaço, outras tantas formas e relações que nos separam das coisas e de sua interioridade.” (DELEUZE, 2004, p. 126)

⁷⁵ WORMS, F. *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica*.

⁷⁶ Torna-se necessário, no entanto, ressaltar que tal argumento se limita ainda ao campo fenomênico, não tratando propriamente da metafísica da matéria, tese que será desenvolvida plenamente no livro *Matéria e Memória*.

⁷⁷ DELEUZE, 1999, p. 71.

configura apenas a simultaneidade e não a sucessão. É no percurso iniciado no *Ensaio*, que o exame da presença interna da consciência irá fornecer os elementos necessários à crítica do entendimento e, conseqüentemente, à retomada da metafísica sobre outro aspecto. A partir do que, Bergson pode reafirmar, junto com Kant, a impossibilidade de se buscar pelos objetos metafísicos no interior da razão, ao mesmo tempo em que pretende denunciar o caráter excessivo da *Crítica*. Pois, para justificar a certeza do conhecimento científico, ela acabou por abrir mão de toda experiência que não obedecesse aos moldes do entendimento, não permitindo que o espírito fosse acessado em si mesmo, sem contradizer todo o sistema da razão. Trata-se, agora, de fazer uma dedução da consciência e, talvez, uma gênese da própria razão, na perspectiva do novo horizonte que se abre: A realidade da duração como dado imediato ⁷⁸.

⁷⁸ Diante do que, apenas em *A Evolução Criadora* a inteligência poderá ser descrita como o conhecimento inato de uma forma, para o que será necessário primeiro o desenvolvimento da metafísica da matéria presente em *Matéria e Memória*.

CAPÍTULO II

A CONSERVAÇÃO EM SI DO PASSADO

Durante o primeiro capítulo procuramos seguir o desenvolvimento das idéias de *intensidade* e *duração* presentes no *Ensaio*. O resultado, em linhas gerais, foi expor a impossibilidade de se descrever as sensações como grandeza, a partir do que, uma nova idéia de multiplicidade pôde mostrar a imanência do tempo na vida psicológica. É sobre esse princípio que Bergson irá desenvolver sua teoria da liberdade, tema que não iremos abordar diretamente, mas que explica a passagem para *Matéria e memória*. No movimento em que a consciência é definida como uma continuidade dinâmica, torna-se possível mostrar que o ato da escolha, apesar de fundado na série dos momentos vividos, — justamente porque esses momentos são recortes artificiais do fluxo que é a duração — não implica uma cadeia causal necessária. Isso significa que a escolha comporta graus de liberdade, criando possibilidades que vão desde os atos puramente determinados por causas exteriores até aquele que Bergson define como o ato livre por excelência: uma ação na qual a consciência se determina inteiramente a si mesma, instaurando no mundo algo de absolutamente novo, por ser a expressão da totalidade do espírito. No entanto, só foi possível evidenciar tal fato tomando a consciência em si mesma, livre de toda exterioridade, para compreendê-la desde o seu interior. Por isso, além de mostrar a realidade da própria liberdade inerente ao espírito humano, como afirma o filósofo, era preciso mostrar como ela se relacionava com o determinismo universal alegado pela ciência.⁷⁹

Com efeito, o *Ensaio* tomado isoladamente deixa em aberto a seguinte questão: a duração já indica que o mundo exterior configura uma realidade em si ou não aponta para nenhuma realidade que não seja a consciência em si mesma? Por motivos evidentes, a

⁷⁹ BERGSON, *O Pensamento e o Movente*, 1974.

primeira hipótese recairia na tese do realismo, ao afirmar que o Ser se divide em duas substâncias distintas, assim como afirma Descartes. Por outro lado, tomada a segunda hipótese, no *Ensaio* se afirmaria uma tese idealista, a qual seria de ordem metafísica e não transcendental, pois, uma vez que o tempo não é mais uma forma pura da intuição dada *a priori*, como define Kant, mas sim, a realidade em si da consciência, o mundo exterior só poderia ser uma produção do próprio eu. Nessa direção, *Matéria e memória* vem resolver tal questão. Ao investigar a relação do corpo com o espírito, Bergson irá aprofundar a noção de virtual na caracterização da própria consciência, assim como expandi-la para o mundo exterior, o que resultará em uma metafísica da matéria. Precisamente, isso deve possibilitar a reafirmação de que o real se divide em duas dimensões, sem que isso signifique lançar mão de duas naturezas distintas do Ser.

O Prefácio à sétima edição do livro adianta em tese o que será desenvolvido ao longo do texto: a retomada do dualismo sob um novo aspecto, tanto ontológico, quanto metodológico, a abordagem da matéria antes da dissociação operada pelo realismo, assim como pelo idealismo. Tal solução deve representar um novo caminho para a teoria do conhecimento, diante do qual a crítica kantiana não teria sido necessária. Com efeito, desde o *Ensaio*, a natureza da consciência já havia sido descrita como profundamente diferente da do espaço e, apesar de a própria natureza da *matéria* não ter sido aprofundada, a observação dos fatos psicológicos já nos mostrava dois sistemas distintos, duas noções de multiplicidade que, uma vez distinguidos, colocam a tarefa de compreender a sua relação. Nesse sentido, a tese que sustenta um paralelismo entre o físico e o psicológico, para além da evidência que constitui a solidariedade entre o cérebro e o pensamento, estaria fundada, consciente ou inconscientemente, em teses metafísicas não assumidas.⁸⁰ Para evitar tais concepções, a observação deve primeiro identificar as diferentes tendências que compõem o real, o que,

⁸⁰ Como exposto no artigo *O Cérebro e Pensamento*, 1974.

segundo Prado Jr., institui em Bergson um “pluralismo metodológico”. Por isso mesmo, o filósofo é enfático ao afirmar ⁸¹ que a complicação de partes da obra se deve, sobretudo, em não se ver que elas se apóiam na observação direta dos fatos e não na dialética pura — o que acaba por reduzir o real aos processos do entendimento, perdendo assim os dados imediatos que constituem nossa experiência.

Presença e representação

Já no primeiro capítulo de *Matéria e memória — Da Seleção das Imagens Para a Representação. O Papel Do Corpo* —, a primeira atitude será a suspensão das teorias sobre a realidade e a idealidade do mundo, o qual passa a ser tratado apenas pela presença das imagens que o compõem, no sentido do senso comum. ⁸² Bergson irá recusar as teses que, até então, descreviam a realidade a partir de um *sujeito da representação*, o qual seria o fundamento a partir do qual se desvelaria a nossa experiência. Essa forma de pensar é vista pelo filósofo como problemática para explicar a realidade, pois as mesmas imagens podem entrar ao mesmo tempo em dois sistemas distintos. Assim, de um lado temos o sistema da ciência, constituído na relação independente das imagens entre si, e, do outro, o da consciência, no qual elas variam em torno de uma imagem central, nosso corpo. A partir do

⁸¹ No prefácio da sétima edição.

⁸² Bergson explicita a sua concepção de imagem do senso comum na seguinte passagem: “A matéria, para nós, é um conjunto de “imagens”. E por “imagem” entendemos uma certa existência que é mais do que aquilo que o idealista chama uma representação, porém menos do que aquilo que o realista chama uma coisa — uma existência situada a meio caminho entre a “coisa” e a “representação”. Essa concepção da matéria é pura e simplesmente a do senso comum. Um homem estranho às especulações filosóficas ficaria bastante espantado se lhe disséssemos que o objeto diante dele, que ele vê e toca, só existe em seu espírito e para seu espírito, ou mesmo de uma forma mais geral, só existe para um espírito, como o queria Berkeley. Nosso interlocutor haveria de sustentar que o objeto existe independentemente da consciência que o percebe. Mas, por outro lado, esse interlocutor ficaria igualmente espantado se lhe disséssemos que o objeto é bem diferente daquilo que se percebe, que ele não tem nem a cor que o olho lhe atribui, nem a resistência que a mão encontra nele. Essa cor e essa resistência estão, para ele, no objeto: não são estados de nosso espírito, são os elementos constitutivos de uma existência independente da nossa. Portanto, para o senso comum, o objeto existe nele mesmo e, por outro lado, o objeto é a imagem dele mesmo tal como a percebemos: é uma imagem, mas uma imagem que existe em si.” (BERGSON, 2006, p. 1-2)

que, tanto na filosofia idealista como na realista, encontramos a tentativa de derivar um sistema do outro. “Mas, nessa dedução, nem o realismo nem o idealismo podem completar-se, porque nenhum dos dois sistemas de imagem está implicado no outro, e cada qual se basta”.

⁸³ É assim que a concepção idealista acaba na impossibilidade de provar a existência do mundo exterior, pois, uma vez que as imagens percebidas só podem ser internas à própria consciência, não se pode mais explicar o êxito da ciência, a qual se constitui na relação independente que existe entre os objetos exteriores. Por outro lado, o realismo, ao partir do plano da ciência, ou seja, de um conjunto de imagens governadas em suas relações mútuas por leis imutáveis, acaba por isolar a representação da matéria em si mesma; ao atribuir à matéria uma realidade que não se dá diretamente à consciência, torna impossível a compreensão da passagem dessa potência fundamental à nossa percepção. Por isso, a noção de campo de imagens desenvolvida pelo autor surgirá irredutível da experiência, e a interioridade da consciência, tanto quanto a suposta objetividade do mundo serão posteriores a ele — posteriores, justamente, a algo que não pode ser objetivo ou subjetivo. Aqui, uma consciência mínima será derivada de uma experiência que não permite o recorte entre o externo e o interno, a qual deve trazer em si mesma a possibilidade do espírito e da matéria. Como afirma o texto:

Toda imagem é interior a certas imagens e exterior a outras; mas do conjunto das imagens não é possível dizer que ele nos seja interior ou que nos seja exterior, já que a interioridade e a exterioridade não são mais que relações entre imagens. ⁸⁴

Em linhas gerais, este é o percurso do primeiro capítulo: O que nos oferece essa imagem que chamo de corpo, tanto o meu quanto os outros? Nela percebo nervos aferentes que transmitem estímulos aos centros nervosos e nervos eferentes que devolvem esses estímulos à periferia do corpo. Sobre esta observação, a visão do fisiologista, tanto quanto a do psicólogo, é a de que os estímulos que vão do centro para a periferia são responsáveis por

⁸³ BERGSON, 2006, p. 23.

⁸⁴ Ibid., p. 21.

dar movimento ao corpo, enquanto os que vão da periferia ao centro fazem nascer a representação do mundo exterior. *Mas como isso é possível?* Dirá Bergson, tanto os nervos quanto o cérebro e seus estímulos são imagens. Para que eles pudessem produzir as imagens exteriores seria necessário que todas as imagens do universo material já estivessem contidas nesse movimento molecular, o que constitui um absurdo, já que é o cérebro que faz parte do mundo material, e não o contrário. Tanto faz se meu corpo é matéria ou imagem. Se for matéria o mundo material existe fora dele, se é imagem ela só pode oferecer o que já está contido nela, ou seja, não pode oferecer a imagem de todo o universo, no sentido de todas as imagens possíveis que podemos observar no mundo exterior. O que leva Bergson à seguinte conclusão: *Meu corpo, objeto destinado a mover objetos, é portanto um centro de ação; ele não poderia fazer nascer uma representação.* O meu corpo atua com as outras imagens recebendo e devolvendo movimento, assim como as imagens se influenciam entre si. A diferença nesse caso é que o corpo escolhe como devolver o movimento, dentre todas as ações possíveis, de acordo com o interesse causado pelo objeto. Assim, temos, de um lado, o plano neutro da ciência, no qual as imagens se relacionam de forma determinada, regidas por aquilo que conhecemos como leis da natureza; do outro, o plano indeterminado das ações possíveis do corpo próprio, no qual ele aparece como centro, ao redor do qual as imagens se modificam.

Diferente de organismos mais simples, que recebem e devolvem o movimento quase de forma imediata, quanto mais subimos na cadeia animal, mais complexo se torna o sistema nervoso. Nessa direção, o autor pretende mostrar que o desenvolvimento dos organismos, ao aumentar as suas possibilidades de agir, acaba por diversificar a sua própria percepção sobre as coisas, o que parece apontar para uma ação cada vez menos necessária. Assim, o campo de imagens se divide entre a determinação da matéria inerte e a indeterminação gerada pelos seres vivos. O que leva, provisoriamente, a duas definições: *Chamo de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de*

uma certa imagem determinada, meu corpo.

Bergson pretende mostrar que a solidariedade existente entre a percepção e o sistema nervoso não isola a “representação” da “matéria em si mesma”. Em outros termos, minha representação não constitui uma tradução, interna ao organismo, de um mundo que age sobre meu corpo, mas sobre o qual nunca tenho acesso direto, como defende o realismo. Por outro lado, a consciência também não pode ser considerada como absoluta, bastando a si mesma ao fornecer os objetos com os quais trabalha, assim como defende o idealismo. Pelo contrário, a tese defendida por Bergson irá afirmar que consciência e objetos são gerados conjuntamente. O primeiro capítulo de *Matéria e Memória* pode ser tomado como uma descrição do fenômeno da percepção,⁸⁵ ao suspender as teses sobre a realidade e a idealidade do mundo exterior, trazendo o conflito para um plano comum: *a avaliação do campo de imagens*, visto que é sempre sobre imagens que se trava o debate. Isto é, “Bergson propõe que não sejamos de antemão nem realistas nem idealistas, mas que, diante do mundo, evitemos, por um lado, pressupor a existência de coisas subjacentes e, por outro, reduzi-lo a representações interiores a uma consciência, e que sigamos descrevendo aquilo que nos aparece sem, portanto, supor que aquilo que *nos aparece* possa não corresponder àquilo que *é*, ou que só *é* aquilo que *nos aparece*.”⁸⁶

A aplicação desse método de investigação garante a possibilidade de se identificar as linhas de fatos que compõem a experiência, ao permitir uma diferenciação entre os objetos que nós percebemos apenas exteriormente e a imagem do nosso próprio corpo, que também é percebida internamente. Isto é, existe uma diferença de natureza entre a percepção que temos

⁸⁵ No entanto, há de se demarcar aqui a especificidade da redução fenomenológica efetuada por Bergson, em comparação como uma fenomenologia como a de Husserl, por exemplo. Pois, diferente de uma redução que chega a idéia de um sujeito transcendental constituinte da realidade, Bergson desenvolve a noção de campo de imagens, irredutivelmente divididas pela determinação ou indeterminação que inserem no sistema, o que segundo Prado Jr., define precisamente um campo transcendental, isto é, condição de possibilidade da própria consciência e, portanto, solo comum do surgimento de sujeito e objeto.

⁸⁶ CAPPELLO, 2005, p. 31.

dos objetos externos e da sensação específica que tais objetos causam nessa imagem que eu chamo *meu corpo*, sensação que será denominada a partir de então pelo termo *afecção*. E justamente porque o mesmo objeto nem sempre causa a mesma disposição no organismo vivo (o que já mostra uma intervenção direta da memória), a sua ação em cada situação tende a variar, ao contrário da matéria inerte que *parece* seguir sempre as mesmas leis. É a partir dessa diferenciação, feita sobre uma redução do real que se limita a descrever a experiência sem nada pressupor sobre o seu fundamento, isto é, a descrever as coisas tal como elas *nos aparecem*, que será possível, no decorrer do livro aprofundar a natureza de cada um desses aspectos descritos no campo de imagens.

Nessa direção, dado o caráter do campo de imagens e o princípio de indeterminação do corpo próprio, como dirá o autor, a dedução da consciência torna-se uma tarefa simples. Estando o corpo voltado diretamente para a ação, ao mesmo tempo que para sua auto-preservação, a representação dos objetos passa a ser um recorte efetuado no campo de imagens, de tudo aquilo que possa interessar o corpo mediante a sua utilidade. Como nos fornece o texto, se, para passarmos da simples presença da matéria à sua percepção consciente, fosse preciso acrescentar algo, no sentido de uma tradução interna do organismo, a distância seria intransponível. Mas tudo se resolve quando a representação é tomada como *menos* que a simples presença da matéria, a qual é constituída pela totalidade de seus elementos e ações de todo o tipo. Nesse sentido, um ponto material inconsciente teria uma percepção muito mais vasta e completa, pois recolhe e devolve por todos os seus pontos as ações do universo. Em outras palavras, perceber conscientemente significa tomar a realidade por partes, e não em sua totalidade, justamente o que define, no sentido etimológico da palavra, o *discernimento* e, assim, anuncia o espírito. É, portanto, o *empobrecimento* do campo de imagens diante da seleção operada pelo corpo vivo, o qual se volta apenas para a face do objeto que lhe interessa, que possibilita o surgimento da consciência perceptiva. Com

isso, deixa de haver uma distinção de natureza entre representado e representação.

Isso equivale a dizer que há para as imagens uma simples diferença de grau, e não de natureza, entre *ser* e *ser conscientemente percebidas*. A realidade da matéria consiste na totalidade de seus elementos e de suas ações de todo tipo. Nossa representação da matéria é a medida de nossa ação possível sobre os corpos; ela resulta da eliminação daquilo que não interessa nossas necessidades e, de maneira mais geral, nossas funções.⁸⁷

A partir do momento em que temos um princípio organizador (o corpo), surgem as suas possibilidades de agir, diante do que, a complexidade do sistema sensorio motor é paralela à crescente indeterminação da ação. Por este motivo, nós percebemos as coisas nelas mesmas. Mesmo deformado pela subjetividade, é o que eu percebo no mundo que está sendo deformado e não uma sua duplicação na consciência. Justamente porque a percepção não é confundida com a afecção, é possível mostrar que o objeto externo existe para além da sensação que ele provoca no interior do corpo próprio. Na mesma direção, é possível compreender porque as nossas percepções, mesmo que relacionadas ao passado, devem ser distingüidas daquilo que a memória lhes acrescenta, para que a realidade não seja reduzida a uma representação na mente.

A primeira condição para a percepção é que o mundo seja da mesma natureza daquilo que irá aparecer. Partimos da existência do mundo material, da sua possibilidade, e daquilo que possa ser percebido. Bergson se encontra autorizado a usar toda a descrição biológica que faz uso, livre das acusações de estar assumindo as teses metafísicas pressupostas pela ciência,⁸⁸ pois tal linguagem se encontra ligada à concepção de imagem do senso comum, a qual estava suspensa pelas teses do realismo e do idealismo. Apesar de toda descrição propriamente fisiológica de que ele lança mão para descrever o organismo, todo o percurso desenvolvido ao longo do primeiro capítulo se limita a usar os dados fornecidos pela observação científica, sem que isso signifique determinar o biológico enquanto tal. Pois, um procedimento dessa natureza equivaleria a definir um fundamento antes mesmo de se abordar

⁸⁷ BERGSON, 2006, p. 35.

⁸⁸ Tal como exposto no Artigo *O Cérebro e o Pensamento*, a propósito das teorias da percepção.

aquilo que se deseja esclarecer. Trata-se de pensar a percepção em si mesma, sem que para isso seja preciso recorrer a outro expediente que não seja a própria experiência. As imagens são descritas no limite da sua *aparência*, isto é, da maneira como elas *nos aparecem*, e não como uma *essência* previamente definida. A partir do que, pode-se criticar o modelo de pensamento como representação, definido pela duplicação da realidade. Como nos mostra o comentário de Bento Prado Jr. em *Presença e Campo Transcendental*:

Desta perspectiva, o “campo das imagens” passa a ser pensado como uma remodelação das “idéias-coisas” de Berkeley; e a tarefa de Bergson é fazer surgir - do interior dessa indistinção primitiva - tanto a consciência como os seus objetos, a disjunção essencial entre a consciência de si e a consciência do objeto. A disjunção torna-se possível com a inserção, dentro do campo das imagens, tanto do “sujeito que percebe, isto é, age” quanto da “lembrança pura, diferente, por natureza, da percepção pura”. *Matière et mémoire* trata de distinguir a percepção da afetividade (a ação possível sobre os corpos em geral da ação real que sempre se efetua no interior do corpo próprio) e, ao mesmo tempo, recusando a distinção entre qualidades primárias e secundárias, de partir da matéria enquanto espetáculo “pitoresco”, isto é, compatível com o senso comum e indiferente diante das concepções metafísicas que dela fazem ora uma pura representação, ora um númeno essencialmente separado de seu fenômeno.⁸⁹

Temos assim a “dedução” da consciência, que agora se encontra liberada do modelo de representação que a reduzia a uma pura interioridade; e também uma crítica à concepção intelectualista da percepção, que a concebe como conhecimento puro, dado que “*a percepção é um ato de um corpo real na matéria real do universo*”. No interior do campo de imagens, o princípio de indeterminação (o corpo próprio) dará origem à consciência e aos objetos. Subverte-se assim a idéia de representação clássica que coloca um sujeito como fundamento, ou seja, a existência *a priori* de um sujeito, o qual constrói o mundo em um movimento que vai do *centro* para a *periferia*, como se uma consciência já dada recortasse primeiro a imagem do corpo próprio e passo a passo fosse construindo o mundo a sua volta. O que ocorre agora se dá no sentido inverso, da *periferia* ao *centro*, uma vez que o campo de imagens — a totalidade das relações presente na matéria — será a própria origem de sujeito e objeto. No movimento em que a totalidade das relações presentes na matéria implica um princípio de

⁸⁹ PRADO JR., 1989, p. 130.

indeterminação, esse princípio só pode ser concebido como co-existente àquilo sobre o que ele age — a própria matéria. Como tendência oposta à matéria inerte, a vida aparece como a fonte de indeterminação do campo de imagens. No entanto, em *Matéria e memória* ela não terá a sua natureza aprofundada, o que neste caso resultaria na diferenciação precisa entre os diferentes modos de ser dos organismos vivos,⁹⁰ tarefa que caberá a *A Evolução Criadora*.

Como comenta Morato Pinto:

A presença da vida, por si só, equivale à indeterminação das ações entre as imagens, ou seja, à remodelação destas ações de forma que se criem sistemas de subordinação de algumas imagens em relação a outras: esta sistematização identifica-se à construção de sujeitos e objetos a partir do processo de representação, ou a partir da transformação das ações reais em ações possíveis, refletindo tais ações nas duas superfícies delimitadas pelo corpo-próprio. Ora, se este processo ocorre (e isto é um fato), no universo material, a partir da inserção da vida, enquanto este fenômeno “vida” não se esclarece inteiramente, só podemos inferir que sua realização é possível na matéria, no universo de imagens.⁹¹

É na hipótese da percepção pura — isto é, ideal, visto que toda percepção concreta ocupa uma certa duração —, que Bergson pode mostrar a participação direta da matéria no processo perceptivo, ou seja, aquilo que fornece a sua objetividade. E precisamente porque não existe uma diferença de natureza entre representado e representação, torna-se possível circunscrever o domínio propriamente subjetivo da percepção, ou seja, a afecção — percepção interna do próprio corpo — através da qual a memória se lhe acrescenta. Com isso, é possível mostrar como a consciência surge de maneira impessoal, para somente depois constituir um sujeito: uma memória individual, uma maneira própria de agir. A partir de então, no final do primeiro capítulo, o filósofo pode traçar o objetivo principal do livro, a tese segundo a qual, “*as questões relativas ao sujeito e ao objeto, à sua distinção e à sua união, devem ser colocadas mais em função do tempo que do espaço*”.

⁹⁰ O que temos é apenas uma indicação, na qual Bergson procura mostrar que a consciência animal se encontra fechada nos próprios mecanismos que configuram a memória corporal, não se tratando ainda da consciência reflexiva, ou mesmo a consciência de si que define o espírito humano.

⁹¹ MORATO PINTO, 2000, p. 99.

A teoria da memória

Seguindo o método de identificar as linhas de fatos que compõem a experiência, assim como a dissociação entre afecção e percepção levou à teoria da percepção pura, trata-se agora de purificar a própria idéia de memória. Se a observação do campo de imagens define o cérebro com um órgão de ação, portanto, como conservador de mecanismos motores e não de representações, as imagens devem se conservar de maneira diferente. Isso levará a distinguir a memória que pertence propriamente ao corpo, fundada nos mecanismos de repetição, daquela que configura o domínio do espírito, ou seja, que guarda a identidade de cada momento vivido, o que por natureza não pode se repetir. Ao longo do segundo capítulo, no qual serão abordados os processos do reconhecimento e os casos de afasias, até o tratamento específico da memória pura, definida como inconsciente no terceiro capítulo, a tarefa será mostrar como se distinguem e se unem estes dois pólos. Como afirma Bergson: *“A teoria da memória, que constitui o centro de nosso trabalho, precisava ser ao mesmo tempo a consequência teórica e a verificação experimental de nossa teoria da percepção pura.”*. Ao invés de buscar pela natureza última da matéria e do espírito, como pretendia a metafísica clássica, ao partir da sua máxima distinção, tratou-se de distingui-los em sua diferença mínima, como exposto pela teoria da percepção pura. Com isso foi possível expor a relação concreta entre os dois sistemas distintos verificados no campo de imagens: a determinação característica do espaço e a indeterminação gerada pelo corpo vivo e potencializada pela estrutura temporal da consciência que nele se funda. A partir disto é possível explicar como a memória, que então se acresce à percepção pura, sendo uma força interior que não se reduz ao trabalho cerebral, se apóia sobre ele em nome de uma ação cada vez mais eficaz e livre no mundo material, como já descrito no *Ensaio*:

A verdade é que, se vivemos e agimos quase sempre exteriormente à nossa própria pessoa, mais no espaço do que na duração, e se proporcionamos assim influência à lei da causalidade que encadeia os mesmos efeitos com as mesmas causas, podemos contudo voltar a situar-nos na pura duração, cujos momentos são interiores e heterogêneos uns aos outros, e onde uma causa não pode reproduzir o seu efeito, porque nunca se reproduzirá a si própria.⁹²

A memória e o cérebro

Contra a idéia do associacionismo, que toma a lembrança como um estado simples da consciência, Bergson pretende explicitar o processo misto que a constitui, ao mostrar como a memória pura ultrapassa a realidade material.⁹³ Para tanto, ao longo do segundo capítulo, três proposições fundamentais serão desenvolvidas. A começar pela definição de que o cérebro é um órgão de escolha e não a fonte das representações, a primeira proposição estabelece o seguinte: *I. O passado sobrevive sob duas formas distintas: 1) em mecanismos motores; 2) em lembranças independentes.*

Como define o exemplo trabalhado pelo texto, ao observar o estudo de uma lição, percebemos, no processo em que ela é decorada, como os versos, antes desconectados, vão se juntando cada vez com mais força até o ponto de formar um todo indivisível, diante do que dizemos que a lição foi aprendida. Ora, a explicação usual desse processo tende a descrevê-lo como se a repetição da lição tornasse a lembrança cada vez mais forte em nosso cérebro, traçando, entre um momento e outro, aquele em que a lição é estudada e aquele em que ela já foi aprendida, apenas uma diferença de grau. No entanto, um olhar preciso sobre os fatos deve nos mostrar outro contexto. Pois, para além desse movimento que foi incorporado pelo corpo, temos preservada a lembrança de cada uma das repetições que configuraram o estudo, as quais não são confundidas umas com as outras, sendo, cada uma, um momento irredutível da

⁹² BERGSON, 1988, p. 160.

⁹³ Uma vez que, como veremos adiante, a lembrança enquanto estado atual da consciência, se apóia tanto no passado, enquanto virtualidade coexistente ao presente, como também no próprio sistema nervoso, mecanismo a partir do qual ela pode se encarnar, ou seja, recuperar sua influência no momento atual.

nossa história. Ao lado do hábito configurado por movimentos automáticos, no qual a lição repetida possui uma duração própria, cada leitura particular imprimiu-se de imediato na memória, o que nos permite tomá-la arbitrariamente em nossa consciência, abreviada como num quadro, ou alongada, para que possamos nos deter em cada um dos seus detalhes. Isso estabelece uma diferença de natureza entre esses dois tipos de memória pois, enquanto uma repete o passado, e poderia mesmo passar sem ele, se não recordasse o processo pelo qual ela foi constituída no tempo, a outra o *imagina*, o que faz com que a primeira seja antes “o *hábito esclarecido pela memória do que a memória propriamente*”.⁹⁴

Diante dos objetos percebidos pela consciência, nosso organismo tende a desenvolver movimentos apropriados de reação. A memória corporal não seria outra coisa se não a própria adaptação da vida ao meio em que se desenvolve. Ao mesmo tempo, a experiência revela que, ao lado desses movimentos de repetição, a memória tende a gravar todos os momentos vividos, momentos que ressurgem espontaneamente na consciência, como as imagens que experimentamos durante o sonho. Estas imagens, no entanto, são naturalmente inibidas pela própria memória corporal, e evocadas segundo a sua utilidade para esclarecer uma situação particular, fato que constitui o próprio equilíbrio do sistema nervoso voltado pra a ação no momento presente. Por isso mesmo, como diz Bergson, pelo fato dessas imagens aparecerem e desaparecerem independente da nossa vontade, se queremos nos assegurar de sua acessibilidade, nós as decoramos, ou seja, criamos um mecanismo interno que possa ser acionado a qualquer momento. Na direção de buscar uma verificação experimental para a distinção entre estas duas memórias, será preciso “*constatar uma exaltação da memória espontânea na maioria dos casos em que o equilíbrio sensório-motor do sistema nervoso for perturbado, e, ao contrário, uma inibição, no estado normal, de todas as lembranças espontâneas incapazes de consolidar utilmente o equilíbrio presente; enfim, devemos*

⁹⁴ BERGSON, 2006, p. 91.

*constatar, na operação pela qual se adquire a lembrança-hábito, a intervenção latente da lembrança-imagem”.*⁹⁵

Ao se tomar a lembrança como um estado simples da consciência, reforçado pela repetição e, por isso mesmo, reduzido a um mecanismo motor, não se separa o puro movimento, desenhado por estes mecanismos, daquilo que garante a singularidade da lembrança imagem, ou seja, o seu “lugar no tempo”. O resultado é a estranha hipótese de lembranças armazenadas no cérebro, e que se tornariam conscientes por um processo misterioso. Mais do que isso, ao se reduzir a lembrança imagem ao hábito que a repetição aperfeiçoa, acredita-se que tais mecanismos estão na base da própria imagem, o que leva a conceber o cérebro como um órgão de representação. Portanto, é preciso considerar nos estados intermediários aquilo que é *ação nascente*, o que pertence ao cérebro, daquilo que é imagem-lembrança, ou seja, memória independente. Uma vez que se trata de investigar como o passado é recuperado pelo presente, o estudo deve se voltar para os processos do *reconhecimento*, o que nos leva a segunda proposição do capítulo: *II. O reconhecimento de um objeto presente se faz por movimentos quando procede do objeto, por representações quando emana do sujeito.*

Antes de propor suas próprias hipóteses, Bergson examina duas outras hipóteses pelas quais habitualmente se procura explicar o reconhecimento. Uma delas afirma que o reconhecimento ocorre pela inserção de uma percepção presente em um ambiente antigo. Porém, tal situação só poderia se dar com a condição de que primeiro fosse evocada a percepção primitiva, já que os fatos concomitantes permanecem associados a ela e não à percepção renovada. Seguindo a outra interpretação, uma associação entre a lembrança e a percepção seria a causa do próprio reconhecimento. Mas isso coloca outro problema, pois tal hipótese irá recair inevitavelmente na idéia de traços cerebrais que coincidiriam, e como na

⁹⁵ Ibid., p. 93.

maioria das vezes o surgimento da lembrança é condicionado pela percepção, aquilo que no início era apenas uma associação entre representações voltará a depender da tese de um cérebro que armazenaria idéias. Além disso, como Bergson adverte: “*a associação de uma percepção a uma lembrança não basta, de modo algum, para explicar o processo do reconhecimento. Pois, se o reconhecimento se fizesse assim, ele seria abolido quando as imagens antigas desaparecessem, ocorreria sempre quando essas imagens fossem conservadas*”,⁹⁶ o que a observação dos fatos não verifica.

Bergson nos dá como exemplo de cegueira psíquica que não confirmaria a hipótese associativa acima, o caso de um doente que é capaz de se recordar de um objeto que lhe é nomeado, de descrevê-lo muito bem e que, ainda assim, não é capaz de reconhecê-lo quando este lhe é apresentado. Além disso, entre os casos de afasias, encontramos outro tipo de situação infirmatória da mesma tese. Em outro exemplo citado pelo autor, o doente havia se esquecido por completo das imagens visuais, não podia se lembrar da sua cidade natal e nem mesmo de sua família. Ainda assim sabia dizer que via casas e ruas e, mesmo não reconhecendo sua mulher e filhos, podia dizer que eram pessoas. Em outras palavras, não foi a faculdade geral de reconhecer que foi abolida, mas sim um tipo de reconhecimento, levando a conclusão de que “*nem todo reconhecimento implica sempre a intervenção de uma imagem antiga, e que é possível também evocar tais imagens sem conseguir identificar as percepções com elas.*”⁹⁷

A partir dessa nova distinção proposta por Bergson, podemos identificar um reconhecimento inicial, feito no instantâneo, o qual é desempenhado pelo corpo e visa diretamente à ação e não à representação. Como nos mostra a experiência, ao caminhar por uma cidade que não conhecemos, hesitamos naturalmente diante dos vários caminhos que

⁹⁶ Ibid., p. 103.

⁹⁷ Ibid., p. 103.

podemos tomar. Nossa percepção, completamente nova do local, nos leva a movimentos descontínuos, pois a observação de cada ponto é aqui necessária para a escolha, o que com o passar do tempo irá se automatizar, de maneira que não precisaremos mais *prestar atenção* em cada detalhe. O que ocorre entre esses dois momentos extremos da percepção é que, ao contrário da primeira vez, agora o corpo responde com um movimento contínuo, e é a consciência dessa reação apropriada que nos fornece a sensação de familiaridade. Isso significa que na base do reconhecimento encontramos um fenômeno de ordem motora. Forjada pela repetição, a educação dos sentidos consiste justamente no conjunto da impressão sensorial e o movimento que a utiliza.

Equivale a dizer que exercemos em geral nosso reconhecimento antes de pensá-lo. Nossa vida diária desenrola-se em meio a objetos cuja mera presença nos convida a desempenhar um papel: nisso consiste seu aspecto de familiaridade. As tendências motoras já seriam suficientes, portanto, para nos dar o sentimento do reconhecimento. Mas, apressemos-nos a dizer, junta-se aí, na maioria das vezes, uma outra coisa.⁹⁸

Nessas condições, o reconhecimento automático prolonga a percepção em um movimento útil, e, as imagens lembranças, que guardam a particularidade de cada acontecimento, são inibidas em nome da atenção ao presente. Assim, para recuperar a imagem de um momento passado é preciso um esforço para nos liberar da prática, pois o equilíbrio do sistema nervoso entre a percepção e a ação inibe as lembranças-imagens de se manifestarem regularmente. Por outro lado, tais movimentos preparam a seleção das lembranças, pois todas as imagens análogas a um determinado movimento encontram aí a chance de se manifestarem, com menos dificuldade do que aquelas que não se enquadram na atitude corporal adotada. Em outros termos, uma determinada percepção provoca determinados movimentos, e é justamente a reprodução desses movimentos que trazem à consciência percepções passadas, as quais já provocaram estado semelhante no organismo.

⁹⁸ Ibid., p. 106.

Contudo, enquanto no reconhecimento automático o objeto é deixado de lado em nome do efeito útil, o que Bergson chama de reconhecimento por distração, outro tipo de reconhecimento deve agora ser investigado. Pois, é no reconhecimento atento que intervém diretamente a lembrança-imagem, a qual, deixando de ter um papel acessório, torna-se primordial pelo fato de reconduzir a atenção ao objeto para sublinhar os seus contornos. Nas palavras do autor:

Suponhamos, com efeito, que os movimentos renunciem a seu fim próprio, e que a atividade motora, em vez de continuar a percepção através de reações úteis, volta atrás para desenhar seus traços principais: então as imagens análogas à percepção presente, imagens cuja forma já terá sido lançada por esses movimentos, virão regularmente e não mais acidentalmente fundir-se nesse molde, com a condição, é verdade, de abandonarem muitos de seus detalhes para entrarem aí mais facilmente.⁹⁹

Chegamos então à terceira proposição do capítulo: *III. Passa-se, por graus insensíveis, das lembranças dispostas ao longo do tempo aos movimentos que desenham sua ação nascente ou possível no espaço. As lesões no cérebro podem atingir tais movimentos, mas não tais lembranças.* Nesse momento, considerado pelo autor como o essencial do debate, trata-se de investigar se no reconhecimento atento é a percepção que determina mecanicamente o aparecimento das lembranças, ou se são as lembranças que vão espontaneamente ao encontro da percepção, pois é isso que irá expor qual a natureza das relações estabelecidas entre o cérebro e a memória. Com efeito, é preciso mostrar que um estímulo transmitido aos centros perceptivos não tem por função produzir imagens, mas sim que ele se esgota em movimentos que imprimem no corpo uma atitude apropriada, na qual as lembranças irão se inserir. Assim, é possível afirmar que uma lesão no cérebro não pode destruir as lembranças, mas sim, o mecanismo pelo qual elas podem ser atualizadas. Esse momento do texto adianta as conclusões do próximo capítulo do livro, pois é preciso mostrar no trabalho desempenhado

⁹⁹ Ibid., p. 111.

pelo corpo aquilo que o excede, aquilo que na consciência pertence à realidade do espírito,¹⁰⁰ construindo assim a passagem para a outra fase da investigação: *A memória pura e o espírito*.

Trata-se aqui de uma divisão muito sutil e que, no entanto, nos revela muito sobre a natureza do dualismo bergsoniano, a grande diferença existente entre a consciência de uma atitude e a atitude de uma consciência.¹⁰¹ Uma coisa é perceber um movimento efetuado automaticamente pelo corpo, outra, uma atitude voluntária, determinada pela vontade. O processo de atenção, diferente de um aumento perceptivo, se mostra claramente à consciência como algo que emana do interior do sujeito e toda pergunta gira em torno de saber como é possível descobrir em uma percepção o que nela não se manifestava de início. Para tanto, Bergson aceita que a atenção seja descrita como um processo de análise, porém, é preciso explicar como se opera essa análise, o que para ele se resolve em uma série de tentativas de síntese. A memória lançando em direção à percepção diversas imagens análogas, selecionadas a partir dos movimentos de repetição que prolongam a percepção, e que servem de quadro comum às imagens rememoradas.

Diferentemente da concepção usual do reconhecimento atento, na qual a percepção despertaria as lembranças e estas evocariam idéias, num processo contínuo e mecânico que se afastaria gradualmente do objeto rumo ao interior da consciência, Bergson o compreende como um circuito fechado. Isto é, o impulso da percepção retornando sobre o próprio objeto vem aí projetar as lembranças que possam esclarecê-lo. Tal concepção deve poder mostrar que a participação do cérebro no processo do reconhecimento se limita a fornecer o esquema no qual a lembrança irá se inserir. A favor dessa idéia, Bergson cita as experiências de Goldscheider e Müller sobre o mecanismo de leitura, demonstrando que não lemos as

¹⁰⁰ Assim como no primeiro capítulo tratava-se de mostrar a participação direta do mundo exterior na consciência, ou seja, a realidade material. Nos dois casos o método empregado procura realizar uma “purificação ideal” das tendências componentes da experiência, em nome de afirmar a sua distinção e, com isso, sua realidade: percepção pura (matéria) e memória pura (espírito).

¹⁰¹ Em outros termos, é possível verificar em relação à matéria e ao espírito, enquanto tendências divergentes, quando uma se sobrepõe a outra.

palavras letra por letra, mas, sim, percebemos seus traços principais, o suficiente para que lembranças imagens os preencham retornando sobre o papel.

Considerando a descrição dos dois processos de reconhecimento, verifica-se que a todo momento é a totalidade da nossa memória que está presente, se dilatando para trazer à luz da consciência um momento específico da nossa história, ou cada vez mais concentrada, assumindo uma forma impessoal capaz de se adequar a uma situação particular em nome da ação.¹⁰² Conforme projeta sobre o objeto a sua própria imagem e toda lembrança capaz de esclarecê-lo, a consciência desvela camadas mais profundas da estrutura material que o sustenta. Como veremos, apesar de matéria e memória serem distintas justamente pela estrutura que apresentam, o estofo de ambas ainda é pura virtualidade; e é a redução de uma estrutura à outra que constitui o núcleo do procedimento criticado por Bergson. Pois, a tendência associacionista que toma percepção, lembrança e idéia como *coisas* acabadas e não como um *progresso*, termina por tratar o espírito nos mesmos moldes em que concebemos a matéria.¹⁰³

Na hipótese defendida por Bergson quanto ao reconhecimento atento, a percepção é decomposta automaticamente em movimentos de imitação, a partir do que temos o esboço com o qual podemos recriar “*o detalhe e a cor dos acontecimentos*”. Em suma, temos a crítica da concepção de estados psíquicos que estariam adormecidos no cérebro, na forma de lembranças, juntamente com a crítica da concepção de que lesões cerebrais destruiriam tais lembranças. Tal argumentação, fundamentada na análise dos fatos da experiência fornecidos pela ciência, ou seja, os casos de afasia, levarão ao abandono das teorias até então apresentadas e à comprovação das hipóteses defendidas por Bergson, segundo o qual, dois

¹⁰² Como belamente descrito por Bergson na seguinte passagem: “As imagens passadas, reproduzidas tais e quais como todos os seus detalhes, e inclusive com sua coloração afetiva, são as imagens do devaneio ou do sonho; o que chamamos agir é precisamente fazer com que essa memória se contraia ou, antes, se aguça cada vez mais, até apresentar apenas o fio de sua lâmina à experiência onde irá penetrar.” (BERGSON, 2006, p. 121)

¹⁰³ No entanto, como irá mostrar o último capítulo, a matéria em si mesma não é descontínua. Se a percebemos assim é porque assim exige a consciência em nome da ação, como mostrou o primeiro capítulo.

tipos de situações deverão ser averiguadas. No primeiro caso, a afasia deve-se ao fato do corpo não encontrar diante da percepção a atitude precisa que possibilitaria a seleção das lembranças. No segundo, as lembranças não encontrando no corpo um ponto de aplicação, não poderiam ser prolongadas em ação. Para isso, Bergson seleciona um exemplo específico de afasia que, segundo ele, é o de mais fácil compreensão para expor sua tese: os distúrbios da memória auditiva das palavras. A partir dele deve-se “*mostrar no reconhecimento auditivo das palavras: 1) um processo automático sensório-motor; 2) uma projeção ativa e, por assim dizer, excêntrica de lembranças-imagens.*”

1) Quando ouvimos duas pessoas conversando numa língua desconhecida, a massa sonora que percebemos se apresenta como uma continuidade na qual não podemos distinguir partes e nem repetir nada, inversamente aos interlocutores que ouvem palavras distintas. Tal diferença se deve justamente à nossa incapacidade de dividir a percepção auditiva em palavras e sílabas, ou seja, separar e reconhecer as estruturas da língua falada. O mesmo fato ocorre em alguns casos de afasia, em que o doente se encontra na mesma situação que nós, mas com relação a sua própria língua. Neste caso, a hipótese de que lesões cerebrais impediriam o encontro da percepção com a lembrança não esgotam o problema, pois ela não explica “*qual o processo consciente que a lesão aboliu, e por intermédio de que se opera em geral o discernimento das palavras e das sílabas, dadas inicialmente ao ouvido como uma continuidade sonora?*”¹⁰⁴ O fato que chama a atenção é a mudança qualitativa da própria percepção, uma vez que o doente, tendo conservado o sentido da audição, já não pode ouvir a mesma coisa, pois, ao invés de palavras, a continuidade sonora permanece uma totalidade confusa para a consciência. Em outros termos, a solução dada pela hipótese associacionista, ao dividir as lembranças das impressões auditivas, acaba por tornar o problema insolúvel; o que não ocorre, uma vez que se reconheça no organismo movimentos automáticos de

¹⁰⁴ BERGSON, 2006, p. 125.

repetição que acompanhem os movimentos de quem fala, o que Bergson chamará de *esquema motor* da palavra escutada.

Analogamente temos o exemplo de um exercício físico. Percebido exteriormente, ele apresenta-se como uma continuidade simples. No entanto, nosso corpo, ao procurar imitá-lo, percebe uma série de sensações, o que impede naturalmente a sua reprodução fiel. Tal tarefa será desempenhada justamente pela repetição, a partir da qual o movimento, confuso no início, poderá ser analisado, ou seja, desenvolvido com precisão em tudo aquilo que ele já continha virtualmente. A repetição serve para isso: decompor e recompor e, dessa maneira, falar à inteligência do corpo, o que possibilita, no caso da audição, um acompanhamento motor da palavra escutada, rompendo assim a continuidade da massa sonora.

Bergson irá testando as hipóteses que explicam esse processo, chegando a conclusão de que o acompanhamento interno fornece o esboço daquilo que ouvimos, mas que ele não é responsável integralmente pelo processo, como se as impressões acústicas despertassem as lembranças armazenadas nos centros imaginativos. Os próprios fatos mostram o contrário, pois em certas formas de surdez verbal, mesmo com o doente conservando todas as lembranças acústicas, ao mesmo tempo em que mantém o sentido da audição, ainda assim não é capaz de reconhecer nenhuma palavra que lhe é pronunciada. O que se explica, uma vez que lesões nas conexões sensório-motoras (estabelecidas pelo hábito) impediriam o paciente de decompor a percepção auditiva bruta; decomposição necessária para que as lembranças venham ao encontro das percepções correspondentes. Isso significa que o organismo, não podendo desenvolver os movimentos causados por cada palavra, quando esta é percebida em sua individualidade (ou seja, repetida interiormente), também não é capaz de trazer à consciência as lembranças necessárias ao reconhecimento. Como ilustrado na seguinte passagem:

Adler aponta como um fato notável na surdez verbal que os doentes não reajam mais aos ruídos, mesmo intensos, embora sua audição conserve a maior acuidade. Em outras palavras, o som não encontra mais neles seu eco motor. Um doente de Charcot, acometido de surdez verbal passageira, conta que ouvia perfeitamente o timbre de seu relógio de pêndulo, mas que seria incapaz de contar as batidas das horas. Portanto ele não conseguia, provavelmente separá-las e distingui-las. Um outro doente dirá que percebe as palavras da conversa, mas como um ruído confuso. Enfim, o paciente que perdeu a compreensão da fala ouvida a recupera se lhe repetirem a palavra várias vezes e sobretudo se a pronunciarem escandindo sílaba por sílaba. Esse último fato, constatado em vários casos absolutamente nítidos de surdez verbal com conservação das lembranças acústicas, não é particularmente significativo? ¹⁰⁵

2) Tendo mostrado que o prelúdio do reconhecimento atento se dá pela existência desse acompanhamento motor que desarticula os sons, cabe agora investigar como esse processo se completa com as lembranças. Assim, considerando a formação de um circuito, que se inicia na percepção e retorna sobre o objeto passando pela mediação do cérebro, é preciso *“que o ouvinte se coloque de saída entre idéias correspondentes, e as desenvolva como representações auditivas que irão recobrir os sons brutos percebidos, encaixando-se elas mesmas no esquema motor.”* ¹⁰⁶ Isto é, o espírito, por uma ação voluntária, deve encontrar em si mesmo o ponto simétrico da causa mais ou menos próxima da percepção bruta. Todo o trabalho será mostrar com precisão o processo levado a cabo no cérebro, revelando a inconsistência da hipótese de que os sons evocariam as lembranças auditivas, e estas as idéias.

Para tanto, Bergson começa examinando as estranhas conseqüências desse raciocínio. Em primeiro lugar, as palavras não possuem contorno fixo, ou seja, sua qualidade específica varia conforme o timbre e a altura em que são pronunciadas. Por este motivo, se é verdade que as lembranças se encontram armazenadas no cérebro, para cada percepção deveria haver uma lembrança correspondente. Mas então, como o cérebro escolheria? E mesmo que houvesse uma razão para fazê-lo, como uma mesma palavra, dita por outra pessoa, iria se juntar a uma lembrança da qual difere? Questões que se colocam quando se define as lembranças como coisas inertes que seriam despertadas mecanicamente e não por um trabalho

¹⁰⁵ Ibid., p. 132.

¹⁰⁶ Ibid., p. 134.

ativo da memória. Além disso, o sentido que cada palavra possui varia de acordo com a frase na qual ela está inserida, pois é só mais tarde que aprendemos a abstraí-la da realidade viva na qual surge. Mesmo que se admita a presença de lembranças modelos no cérebro, para além do processo automático de reconhecimento descrito pelo autor, não se explica como a percepção iria se juntar a alguma imagem no córtex cerebral.

O que a averiguação dos casos de afasias passados em revista vem mostrar é que: se as lembranças estivessem de fato depositadas no córtex, uma lesão acarretaria na perda irreparável de determinadas palavras, ao mesmo tempo que a conservação integral de outras, o que não se verifica ¹⁰⁷. Segundo o autor, a ilusão que configura a concepção associacionista da vida do espírito deve ser seguida até o ponto preciso em que ela resulta numa contradição manifesta. Nesse sentido, não é preciso ir muito longe na investigação. Tal contradição se funda na própria tentativa de se localizar as lembranças em determinados pontos do cérebro, pois como veremos, pelos mesmos motivos, seremos levados tanto a identificar quanto a distinguir o centro imaginativo do centro perceptivo.

Em um primeiro momento, supor que as lembranças estão armazenadas no cérebro deve significar uma disposição dos próprios elementos que a percepção impressionou, ou seja, não há porque pensar em uma região cerebral que recebesse a informação e outra que a guardasse. Por outro lado, é preciso dissociar o centro perceptivo do imaginativo, já que a patologia vem mostrar que mesmo diante do desaparecimento de um grupo de lembranças, isso não implica a perda da faculdade de perceber correspondente. “*A cegueira psíquica não impede de ver, nem a surdez psíquica de ouvir*”. ¹⁰⁸ Mas exatamente aqui, a observação psicológica dos fatos aponta novamente para a situação contrária. Afinal, conforme uma lembrança torna-se mais consciente ela tende a se fazer percepção, não havendo momento

¹⁰⁷ Ibid., p. 136-140.

¹⁰⁸ Ibid., p. 147.

preciso em que ocorra essa transformação radical, pelo que se possa assinalar uma transmutação de elementos imaginativos em perceptivos. Em suma, tal raciocínio vem demonstrar que a tese sobre a localização de lembranças no cérebro se apóia, ao mesmo tempo, sobre duas hipóteses contraditórias.

Para o fim do capítulo, resta averiguar o que os fatos possibilitam concluir a respeito das relações entre cérebro e memória, quando este deixa de ser visto como um depósito de lembranças. Nessa direção, admitindo que a percepção presente envolve uma série de sensações elementares, devemos reconhecer que sua coexistência e ordem determinada se fundam no próprio objeto exterior, percebido por um órgão dos sentidos que foi construído para essa finalidade. Como analogia desse processo, Bergson descreve um imenso teclado de piano sobre o qual um objeto externo executa um acorde com milhares de notas, cada uma correspondendo às sensações elementares dos pontos interessados no centro sensorial. Se suprimimos o objeto, as cordas permanecem lá, prontas a serem acionadas, mas neste caso onde estará o teclado que possibilita o acorde? Como nada impede que uma causa puramente psíquica acione estas cordas, e levando em consideração que no caso da audição mental a localização cerebral parece certa, para Bergson, aquilo que se considera a “região das imagens” no cérebro, na verdade ocupa *“a posição simétrica do órgão dos sentidos, que é aqui o ouvido: seria um ouvido mental.”*¹⁰⁹ Compreende-se assim como a memória pode se colocar de maneira simétrica à percepção no reconhecimento atento, pois os órgãos de percepção interna podem ser ativados voluntariamente, trazendo à luz da consciência a lembrança do objeto, independente da sua presença material (externa). Compreende-se também como a lembrança se transforma gradualmente em percepção, sem que para isso seja preciso pensar em lembranças armazenadas no córtex, assim como porque a surdez psíquica não implica a surdez real, pois neste caso é o teclado interior que falta e não o externo. A

¹⁰⁹ Ibid., p. 151.

partir do que precede, é possível mostrar que a função do cérebro se limita em permitir o acesso à lembrança, a qual, como se verificou empiricamente, não poderia estar alojada na matéria. Cabe agora, examinar essa nova região do Ser para a qual esta lembrança aponta, justamente o campo de virtualidades que configura o espírito, e que Bergson identificará à memória pura, bem como examinar sua relação concreta com o corpo, assim como descrito na parte final do capítulo.

O progresso pelo qual a imagem virtual se realiza não é senão a série de etapas pelas quais essa imagem chega a obter do corpo procedimentos úteis. A excitação dos centros ditos sensoriais é a última dessas etapas; é o prelúdio de uma ação motora, o começo de uma ação no espaço. Em outras palavras, a imagem virtual evolui em direção à sensação virtual, e a sensação virtual em direção ao movimento real: esse movimento, ao se realizar, realiza ao mesmo tempo a sensação da qual ele seria o prolongamento natural e a imagem que quis se incorporar à sensação.¹¹⁰

A tarefa que nos ocupa desde o início do trabalho é o de apresentar os elementos necessários para expor aquilo que Bergson, de maneira implícita na sua obra, considera como sendo a realidade do virtual. Parte desse trabalho foi feito ao demonstrar que a percepção atenta, ou seja, aquela que não é transformada imediatamente em ação, se constitui pela projeção constante de lembranças imagens sobre o objeto percebido, ou de uma maneira mais ampla, sobre a situação vivenciada. Ocorre que estas lembranças imagens, formadas sem dúvidas com o auxílio do sistema nervoso, pela repetição de um momento original, acabam por indicar uma origem excêntrica, que Bergson caracteriza como memória pura ou virtual. Como compreender esse processo?

O que Bergson quer enfatizar é a presença irreduzível de um campo de virtualidades que é o próprio espírito, domínio próprio das lembranças. Como explica Worms: *“É a teoria psicológica da atenção que obriga, segundo ele, a distinguir duas fontes de conhecimento radicalmente diferentes, uma no objeto exterior, a outra vinda do interior do sujeito, e para pensar sua convergência, pela mediação do cérebro, contra a ideia de uma classe única de*

¹¹⁰ Ibid., p. 153.

*representações todas contidas neste mesmo cérebro.”*¹¹¹ Levando isso em consideração, no reconhecimento distinto a consciência parte da idéia, ou seja, da lembrança pura, e, colocando-se à frente do processo que tem início em um movimento automático, ela irá tomar a atitude adequada para criar ativa e não mecanicamente as lembranças que serão projetadas sobre o objeto. Isso significa que a nossa experiência, sempre ligada ao presente, se dilata em direção ao passado, “*sendo o espírito precisamente uma força que pode extrair de si mesmo mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que tem*”.¹¹² Nesse processo, determinadas lembranças virtuais presentes na totalidade da memória encontram nos movimentos internos de repetição a força para se exteriorizarem, tornando-se efetivamente imagens. Impotentes por natureza elas encontram na percepção a energia necessária para se tornarem conscientes novamente. Mais do que isso, o próprio corpo termina por ser um recorte efetuado pela memória na matéria, esta definida como a marca constante do momento presente, aquela como a força de integração capaz de reter a passagem do tempo. Vejamos como isso se dá.

A memória e o espírito

Bergson é insistente em afirmar que a divisão entre a lembrança pura, a lembrança imagem e a percepção é apenas de direito, que de fato elas formam um todo contínuo, de maneira que nunca podemos marcar com precisão o limite entre elas. Isso não poderia ser diferente, visto que a duração implica em uma conservação interna do passado. Há, contudo,

¹¹¹ “C’est la théorie *psychologique* de l’attention qui oblige, selon lui, à distinguer deux sources de connaissance radicalement différentes, l’une dans l’objet extérieur, l’autre venant de l’intérieur du sujet, et à penser leur convergence, par la médiation du cerveau, contre l’idée d’une sorte unique de représentations toutes contenues dans ce même cerveau.” (WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, p. 309)

¹¹² Artigo *A alma e o corpo* in *Energia Espiritual*, 2009, p. 31.

uma maneira muito clara de expor a diferença de cada uma das fases: o registro consciente ou inconsciente no qual elas repousam. Pois, “*a lembrança pura, certamente independente de direito, não se manifesta normalmente a não ser na imagem colorida e viva que a revela*” ¹¹³, ou seja, a lembrança imagem.

Com efeito, todo o problema em conceber a memória pura e sua subsistência em si repousa sobre o fato de concebermos a existência como algo exclusivo da realidade espacial, o que conseqüentemente faz da lembrança, uma vez despojada da idéia de localização cerebral, algo que perde o sentido para o entendimento, faculdade fundada na percepção da matéria e, portanto, de origem extensa. Não é outra, senão essa, a estrutura que se encontra na base do associacionismo. A única solução, como já feito no *Ensaio*, é mostrar como a intuição da nossa experiência se desenvolve em uma temporalidade que não aquela expressa pela inteligência. Em poucas palavras, retomando aqui o que já passamos em revista nesse trabalho, conceber o tempo como uma justaposição de momentos isolados entre si, nunca poderá alcançar a realidade da sucessão. Observada como um fluxo contínuo de elementos que se interpenetram, a passagem do tempo se constitui de puro movimento, sobre o qual o raciocínio se apóia para recortar estados imóveis. Citando o autor, “*o erro constante do associacionismo é substituir essa continuidade do devir, que é a realidade viva, por uma multiplicidade descontínua de elementos inertes e justapostos*” ¹¹⁴. O importante aqui, é denunciar a motivação prática do entendimento que leva a dissociar os momentos constituintes do tempo, fazendo do presente um instante matemático, pois diante de tal concepção, só podemos conceder existência àquilo que interessa à prática, ou seja, o campo de imagens que se abre diante do corpo com vistas a sua ação futura. Nesse sentido — tanto para poder compreender a natureza mesma do tempo como progresso e conservação, quanto

¹¹³ BERGSON, 2006, p. 156.

¹¹⁴ Ibid., p. 157.

para conceder existência àquilo que não tem mais utilidade, o passado conservado, ou a memória virtual —, uma das estratégias utilizadas por Bergson é a de se remeter à própria espessura do presente, mostrando que, mesmo quando se trata da ação útil voltada para o futuro, há uma conservação imediata do passado que tem de ser considerada. Com isso, a idéia de um presente como ponto matemático só vem expressar um ideal constituído no seio da inteligência, visto que a observação direta dos fatos define o presente como *passagem*, o limite móvel entre a percepção do passado imediato e a realização do futuro imediato.

O que difere essencialmente o presente do passado é a sua utilidade. Esta é a marca precisa com que Bergson define a consciência. O presente é sensório-motor, ou seja, é a consciência que temos a todo momento do nosso próprio corpo e diante do que orientamos a nossa ação no espaço. Já o passado é aquilo que não age mais, precisando se encarnar na própria percepção através da lembrança-imagem para poder recobrar sua influência no presente, o que faz com que o passado seja ídeo-motor. Revelar a diferença de natureza existente entre a percepção e a lembrança irá “*definir o espírito através do ato da memória, que une estas lembranças às percepções do corpo.*”¹¹⁵ A sobrevivência *em si* do passado é a consequência imediata da abordagem que descreve o real a partir da sua temporalidade constituinte, o que faz do presente, uma vez tomado como ponto matemático, um simples corte que a nossa percepção executa no puro devir, idealidade sobre a qual se apóia a nossa ação. Se a lembrança pura se conserva de maneira latente é justamente porque ela é inextensiva, em oposição à sensação que deve ocupar necessariamente uma parte da superfície do meu corpo, ou seja, ela é extensa. O resultado imediato dessa diferenciação possibilita aprofundar a própria idéia de existência, revelando, através das noções de consciente e inconsciente, porque definimos o Ser apenas em relação ao espaço e não em relação ao tempo.

Pelo fato de tomarmos a consciência como a propriedade essencial dos estados

¹¹⁵ WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*.

psicológicos, um determinado estado psicológico não poderia deixar de ser consciente sem ao mesmo tempo deixar de existir. Mas, uma vez que a consciência foi definida apenas como a marca característica do presente, aquilo que nos interessa imediatamente, é possível que aquilo que não age mais, que é impotente, possa continuar existindo de modo inconsciente. E se, justamente, a consciência tem a função de iluminar a escolha, lançando luz sobre todos os antecedentes imediatos da ação e sobre as lembranças capazes de se organizarem utilmente com ela, é natural que o passado, que não participa dessa ação, permaneça inconsciente. Com isso, ficam explícitas as consequências do preconceito metafísico que toma a consciência como voltada diretamente para o conhecimento puro. Como explica Bergson:

Pretende-se que a consciência, mesmo ligada a funções corporais, seja uma faculdade acidentalmente prática, essencialmente voltada para a especulação. Então, como não se percebe que interesse ela teria em deixar escapar os conhecimentos que possui, estando voltada ao conhecimento puro, não se compreende que ela possa negar-se a iluminar o que não está inteiramente perdido para ela. Donde resultaria que só lhe pertence de direito o que lhe pertence de fato, e que, no domínio da consciência, todo real é atual. Mas devolva-se à consciência seu verdadeiro papel: não haverá mais razão para afirmar que o passado, uma vez percebido, se apaga do que para supor que os objetos materiais deixem de existir quando deixo de percebê-los.¹¹⁶

Partindo então dessa distinção entre lembrança (passado) e matéria (presente) pela idéia de inconsciente, Bergson poderá desvelar a constituição ontológica de suas estruturas. Com efeito, não temos problemas em conceber que a nossa percepção presente não abarca a totalidade do mundo material e, portanto, sendo essa totalidade uma espécie de imagem não imaginada, que ela só possa existir de maneira inconsciente. Justamente porque nossa consciência está voltada para a ação, o espaço fornece a todo momento o esquema do nosso futuro próximo pelo qual vinculamos o objeto da percepção a uma cadeia que se estende a todo o universo. No entanto, quando se trata de pensar o passado, não encontramos a mesma disposição, o que termina por gerar uma verdadeira distinção metafísica, pois no mesmo movimento em que aceitamos a totalidade do mundo material como atualmente dada, deixamos de considerar a presença da totalidade das nossas lembranças. Pelo fato de o

¹¹⁶ BERGSON, 2006, p. 166.

passado configurar aquilo que não nos interessa mais, atribuímos realidade apenas ao estado psicológico que começa com o momento presente. O que Bergson não pode aceitar é a idéia, segundo a qual, o espaço conservaria a totalidade do mundo material, enquanto o tempo representaria a permanente destruição dos estados psicológicos.

Nos voltando aqui para a história da filosofia, encontramos um interessante exemplo para ilustrar o argumento desenvolvido por Bergson. Na mitologia Grega, Lete era o nome de um rio que havia no Hades, e que levaria ao esquecimento de suas vidas passadas aquele que bebesse de suas águas. Tomado literalmente, *Lete* (λήθη) significa *esquecimento*, aquilo que está velado, o contrário da palavra *Aletheia* (ἀλήθεια) que significa *aquilo que não está oculto*. O curioso é observar uma das formas como esse termo foi empregado no decorrer do tempo. Aristóteles, por exemplo, em seu livro *Da Interpretação* (em grego Περὶ Ἑρμηνείας), usa *aletheia* no sentido de adequação entre aquilo que está na realidade e aquilo que se conhece dela, motivo pelo qual ela é traduzida em latim pelo termo *veritas*, que significa *verdade*. Ora, a consequência imediata dessa interpretação indica uma transformação radical no enfoque da teoria do conhecimento, pois o contrário do *verdadeiro* não é o que está oculto, mas sim o que é *falso*, ou seja, aquilo que não corresponde à realidade e por isso mesmo não existe. Como já abordamos nesse trabalho, o que difere a idéia de virtual da idéia de possível é justamente a sua participação direta na constituição do real, em suma, sua existência; e o que pode ser uma idéia falsa se não uma possibilidade que não pertence à realidade? Uma essência sem existência? Dessa maneira, aquilo que no início constituía o domínio do que está oculto, ainda que existente, em nome de uma determinada definição do que seja conhecer, simplesmente deixa de existir. O que modifica o sentido original do termo *Aletheia* é a sua restrição à uma determinada região do Ser, neste caso, a percepção do mundo material. Assim como o rio Lete na Grécia antiga, o entendimento funda o esquecimento pelo qual desconsideramos a

participação do inconsciente, do oculto, ou, do virtual, no real ¹¹⁷. “*O mesmo instinto, em virtude do qual abrimos indefinidamente diante de nós o espaço, faz com que fechemos atrás de nós o tempo à medida que passa*” ¹¹⁸. A identificação entre as noções de verdadeiro como adequação (ou seja, a função originária da consciência de se adequar aos fatos externos em nome da ação) com a idéia de existência, termina por confundir duas regiões do Ser, fazendo com que a realidade virtual do espírito seja completamente apagada.

Ao denunciar esta redução do existente ao apreendido pelo entendimento, isto é, ao consciente, Bergson pode expor a natureza do seu dualismo demarcando com precisão as semelhanças e as diferenças entre a série dos objetos escalonados no espaço e a série de estados psicológicos desenvolvidos no tempo. Enquanto o espaço nos fornece uma ordem necessária das representações, assim como “*ao sair do meu quarto, sei quais peças irei atravessar*”, as lembranças, por outro lado, se apresentam de maneira contingente. É em nome dessa ordem rigorosa dos objetos materiais que tomamos a nossa percepção como sendo apenas um elo de uma cadeia mais vasta à qual atribuímos atualidade. Contudo, é possível mostrar como as nossas lembranças formam uma cadeia do mesmo tipo. Tal estrutura é expressa pelo nosso *caráter* ¹¹⁹, ou seja, pela nossa maneira própria de agir, a qual constitui precisamente a síntese de todos os nossos momentos vividos. Porque nosso caráter reflete essa memória virtual pela qual nosso passado está todo inteiro, concentrado e indistinto nas nossas atitudes presentes, ele também expressa uma ordem necessária de representações, ou seja, a sucessão precisa de todos os nossos estados psicológicos. A dificuldade em reconhecer esse fato, como já dito, se deve à natureza prática da consciência, pois assim como precisamos, para efetivar a nossa vontade, ultrapassar os obstáculos dispostos no espaço, saltamos

¹¹⁷ Ou como afirma a citação de Ravaisson empregada no fim do terceiro capítulo: “a materialidade ponha em nós o esquecimento” (BERGSON, 2006, p. 208), visto que a inteligência tem sua gênese fundada na percepção do mundo material.

¹¹⁸ BERGSON, 2006, p.169.

¹¹⁹ Neste caso, no âmbito da consciência individual, já que no âmbito da vida, a qual também será definida como consciência, a evolução das espécies irá desempenhar este papel.

diretamente para as lembranças capazes de esclarecer a situação presente. Isto é, porque as lembranças imagens se destacam da memória virtual segundo a sua utilidade para a ação, elas podem se apresentar à consciência seguindo uma ordem contingente, sem a ordenação estrita dos objetos no espaço. *“As mesmas razões que fazem com que nossas percepções se disponham em continuidade rigorosa no espaço fazem portanto com que nossas lembranças se iluminem de maneira descontínua no tempo”* ¹²⁰.

Temos aqui a distinção estrutural de dois campos de virtualidades. Por um lado, a cadeia dos objetos materiais constituída pela justaposição no espaço, por outro, todos os momentos vividos por uma consciência, expressos em seu *caráter*. Em outras palavras, diferente do modo de ser da extensão, o *“todo da nossa história não pode nos aparecer como representação distinta, mas se faz sentir como totalidade indistinta”* ¹²¹. Colocada nesses termos, compreende-se a problemática que envolve a idéia de lembrança pura, como explica

Morato Pinto:

Ela configura-se como problema porque, mesmo que sua apresentação à consciência, justamente por trazer consigo a virtualidade que lhe escapa, deixe claro que a lembrança pura tem natureza distinta da imagem atualmente representada (ao contrário, ela não *interessa* a nenhuma parte do meu corpo, ela não ocupa a extensão, nenhuma parte da extensão de meu corpo-próprio), o entendimento espacializador quer definir a existência à luz da existência material, identificando existência material à existência espacial – ou seja, quer definir a existência à luz do espaço e não do tempo. ¹²²

Fato é, temos uma experiência mais completa da cadeia formada por nossas lembranças do que aquela formada pelos objetos no espaço, visto que a primeira se dá sempre por inteira em nossos estados psicológicos, enquanto que a segunda só é experimentada parcialmente. Examinando o processo pelo qual pensamos a existência, reduzida aqui unicamente ao campo empírico, Bergson verifica a vigência de duas condições: 1) *a apresentação à consciência* e 2) *a conexão lógica ou causal daquilo que é assim apresentado com o que precede e o que segue*. Isto é, atribuímos realidade a um estado psicológico ou a um objeto material, quando o

¹²⁰ BERGSON, 2006, p. 171.

¹²¹ MORATO PINTO, 2000, p. 289-290.

¹²² Ibid., p. 280.

percebemos e o conectamos a uma série, temporal ou espacial, na qual os termos se determinam uns aos outros. Nesta descrição, encontramos o solo comum a partir do qual se estruturam duas dimensões da existência. Isto porque, apesar de necessárias estas duas condições, elas não se preenchem igualmente em cada caso. Como já vimos, devido à função essencialmente prática da consciência, a conexão que se estabelece entre os estados psicológicos caracterizados por lembranças imagens é menos estreita, abrindo grande margem para a contingência, o que resulta em uma determinação não necessária. Ao mesmo tempo, sua apresentação à consciência é perfeita, pois a própria percepção de um estado psicológico implica a totalidade do seu conteúdo. Processo inverso é o que constatamos na percepção de um objeto material. Aqui a conexão é perfeita, visto tratar-se de objetos que obedecem a leis necessárias, enquanto que a percepção será sempre parcial, justamente por não abarcar a totalidade de pontos pelos quais ele se liga aos demais objetos no espaço.

O grande problema gerado pelo entendimento está em não verificar a presença, em cada caso, desses dois elementos em proporções diversas. Ao exigir distinções nítidas, termina por reduzir os objetos materiais à conexão regular e os estados psicológicos a apreensão pela consciência, ao invés de tomar cada uma dessas tendências apenas como condição predominante. Como consequência dessa operação, por um lado temos deturpada a representação da matéria, tal como mostrou a investigação do primeiro capítulo, por outro, temos viciada a concepção do espírito, a partir da qual, não somos capazes de compreendê-lo como conservação inconsciente da totalidade do nosso passado. Pois, uma vez reduzido à percepção consciente, um estado psicológico não pode se tornar inconsciente sem ao mesmo tempo deixar de existir. Assim:

Nossa vida psicológica passada inteira condiciona nosso estado presente, sem determiná-lo de uma maneira necessária; também inteira ela se revela em nosso caráter, embora nenhum dos estados passados se manifeste no caráter explicitamente. Reunidas, essas duas condições asseguram a cada um dos estados psicológicos passados uma existência real, ainda que inconsciente.¹²³

¹²³ BERGSON, 2006, p. 173.

Até este momento, Bergson vinha defendendo a distinção entre espírito e matéria pela prova da sobrevivência da memória em si, expressa aqui pela noção de inconsciente. Trata-se agora de mostrar que este inconsciente não existe na matéria, justamente para revelar essa memória virtual que configura o espírito como independente de qualquer suporte material. Para que o cérebro pudesse conservar lembranças ele deveria conservar a si mesmo, no entanto, enquanto imagem estendida no espaço, ele não pode ocupar mais que o momento presente. Portanto, sem ainda desenvolver a sua metafísica da matéria — na qual se defenderá a tese de que todo o meio material se encontra em constante transformação —, Bergson já pode evidenciar que, na própria tentativa de fundamentar a tese da conservação das lembranças no cérebro, seria preciso atribuir ao mundo material a continuidade de existência que então recusamos à consciência, ou seja, seria preciso atribuir ao cérebro a *duração*. Em suma, nada se ganha ao querer localizar as lembranças na matéria, e o que se verifica ao se aprofundar na constituição das séries temporal e espacial é que “tal sobrevivência *em si* do passado impõe-se ... de uma forma ou outra, e a dificuldade que temos de concebê-la resulta simplesmente de atribuirmos à série das lembranças, no tempo, essa necessidade de *conter* e *ser contido* que só é verdadeira para o conjunto dos corpos instantaneamente percebidos no espaço”¹²⁴. Isto é, o passado não é aquilo que deixou de existir, mas sim aquilo que deixou de ser útil, enfim, o passado é aquilo *que é*. Justamente porque ele configura a dimensão na qual as escolhas já foram feitas e na qual nada podemos mudar, o passado existe em si mesmo pela sua imutabilidade, imutabilidade que se deve à natureza irreversível do próprio tempo. Apesar da aparente contradição, é esta condição de imutável do passado que nos leva a definição do Ser como puro devir, diante da impossibilidade que venha a ocorrer uma repetição absoluta de qualquer experiência, de qualquer momento no tempo.

¹²⁴ Ibid., p. 175.

Lembrar, ao contrário de um retorno ao *mesmo*, significa passagem ao *outro*, pois, ainda que o entendimento, absorvido em sua função primordialmente prática, perceba externamente o estado psicológico atual, fazendo da lembrança-imagem uma repetição, tomada em si mesma, isto é, inserida na totalidade da consciência (no curso da história que a constitui), a lembrança-imagem se configura como diferença interna. Se a lembrança tem sua existência garantida independente do suporte orgânico capaz de atualizá-la é porque ela permanece como um momento singular e irreversível, que a matéria, justamente por definir o momento presente, não pode conservar. Mais do que isso, é o momento presente que permanece determinado, mesmo que não de uma maneira necessária, pela totalidade da memória, momento esse que é sempre diferente dos anteriores e que se constrói permanentemente como resultado do curso de uma história. Como compreender esta distinção e continuidade entre os momentos do tempo?

Nas palavras do autor: “Você define arbitrariamente o presente como *o que é*, quando o presente é simplesmente *o que se faz*.” Assim, por mais instantâneo que possamos definir um momento, ele será sempre uma passagem contínua. “*Na fração de segundo que dura a mais breve percepção possível de luz, trilhões de vibrações tiveram lugar, sendo que a primeira está separada da última por um intervalo enormemente dividido.*” Portanto, a conclusão a que se chega quando lançamos um olhar preciso sobre a percepção, é que o ato de perceber implica necessariamente rememorar os elementos do nosso passado imediato, ou seja, toda percepção já é memória. Mas a memória imediata que compõe a percepção, se distingue do trabalho da atenção pelo qual nos colocamos de um salto em uma região do passado e vamos paulatinamente enriquecendo a percepção. Compreendemos, então, porque lembrar implica se colocar no passado de saída, pois a memória não é um retorno do presente ao passado, mas sim um progresso do passado ao presente. Por isso mesmo, a constituição da lembrança se dá ao mesmo tempo em que o processo perceptivo, como explica Deleuze:

O passado jamais se constituiria, se ele já não *tivesse se* constituído inicialmente, ao mesmo tempo em que foi presente. Há aí como que uma posição fundamental do tempo, e também o mais profundo paradoxo da memória: o passado é “contemporâneo” do presente que ele *foi*. Se o passado tivesse que aguardar para já não ser, se ele não fosse “passado em geral”, desde já e agora que se passou, ele jamais poderia vir a ser o que é, ele jamais seria *este* passado. Se ele não se constituísse imediatamente, ele não poderia ser depois reconstituído a partir de um presente ulterior.¹²⁵

Não é preciso aprofundar aqui a origem de tal paradoxo da memória. Este, assim como tantos outros já listados por Deleuze¹²⁶, têm a sua origem na própria estrutura do entendimento, na sua incapacidade de exprimir o movimento, a não ser como justaposição de momentos estáticos. É nesse sentido que se garante o estatuto do método da intuição na investigação metafísica. “É que a intuição é *experiência*. Trata-se de uma experiência integral da origem e do sentido temporal da totalidade. Este é o significado do *empirismo radical* que Bergson acredita caracterizar a sua filosofia.”¹²⁷ O que ela permite é depurar a experiência, justamente para não confundir as instâncias do *em si*, constituída pelo movimento em si mesmo, com o *para si*, a cisão instaurada pela estrutura *sujeito/objeto*. Pois, enquanto a intuição da duração permite alcançar o solo original de pura *transformação e conservação* que significa existir, por outro lado, a inteligência procede pelo recorte de elementos no espaço, necessários à *minha* ação, os quais, uma vez usados para compreender o tempo, irão levar constantemente à noção de *ser/não ser*, que é a origem de todos os paradoxos.

Chegamos aqui ao momento central do livro, pois tal explicitação do processo perceptivo permite mostrar como se unem os dois tipos de memória descritos por Bergson, uma fundada nos mecanismos motores do organismo e, a outra, a memória pura, como coextensiva à consciência. Diante do fato de que só percebemos nosso passado imediato, o

¹²⁵ DELEUZE, 1999, p.45.

¹²⁶ “1º colocamo-nos de súbito, de um salto, no elemento ontológico do passado (paradoxo do salto); 2º há uma diferença de natureza entre o presente e o passado (paradoxo do Ser); 3º o passado não sucede ao presente que ele foi, mas coexiste com ele (paradoxo da contemporaneidade); 4º o que existe com cada presente é todo o passado, integralmente, em níveis diversos de contração e de distensão (paradoxo da repetição psíquica).” (DELEUZE, 1999, p.47)

¹²⁷ SILVA, 1994, p. 350.

corpo torna-se a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a marca do nosso presente, ou seja, aquela que acaba a todo momento de passar. Sendo o corpo uma imagem, é impossível que ele possa conservar as imagens, pois é ele que faz parte das imagens. Ao mesmo tempo, nosso corpo marca a todo momento o centro dos movimentos recebidos e efetuados, ou seja, é a sede das nossas sensações e ações. É porque a memória pura (inconsciente por natureza) permanece presente orientando a ação do corpo, ao mesmo tempo em que esse corpo (domínio da matéria onde desperta a consciência) fornece o meio pelo qual essa memória recupera sua influência no presente, que é possível mostrar como estes dois tipos de memória podem ser diferenciadas, sem com isso constituírem duas realidades separadas. Tal compreensão de como se relaciona o corpo com o espírito é expressa pelo autor na seguinte imagem:

Se eu representar por um cone *SAB* a totalidade das lembranças acumuladas em minha memória, a base *AB*, assentada no passado, permanece imóvel, enquanto o vértice *S*, que figura a todo momento meu presente, avança sem cessar, e sem cessar também toca o plano móvel *P* de minha representação atual do universo. Em *S* concentra-se a imagem do corpo; e, fazendo parte do plano *P*, essa imagem limita-se a receber e a devolver as ações emanadas de todas as imagens de que se compõe o plano.¹²⁸

Deste momento até o fim do capítulo, Bergson irá desenvolver a psicologia geral resultante de sua teoria da memória, abordando agora as relações que se estabelecem entre a memória e o espírito. Trata-se evidentemente de aprofundar a natureza dos estados psicológicos a partir da idéia fundamental de *atenção à vida*. Assim, na abordagem da consciência, tomada agora em sua função primordial, podemos descrever, no equilíbrio existente entre a memória corporal e a memória pura, duas direções extremas da personalidade. Um indivíduo, por exemplo, que respondesse automaticamente a toda ação recebida, isto é, que, sem refletir diante da situação, não permitisse que as lembranças pudessem orientar o seu modo de agir, seria definido como um *impulsivo*. Por outro lado,

¹²⁸ BERGSON, 2006, p. 178.

aquele que se perde no reino das lembranças independentemente da utilidade destas para a ação, corresponderia a um *sonhador*. Entre esses dois extremos, na capacidade que a memória tem de se adequar à situação presente, ao mesmo tempo em que resiste a qualquer outro apelo, encontramos o equilíbrio que costumamos chamar de *bom senso* ou senso prático. Enquanto *sonhar* equivale então ao processo de recordar independente da sua utilidade, percebendo cada lembrança naquilo que a difere das demais, no movimento oposto temos o *hábito*, a partir do qual cada situação é percebida naquilo que ela se assemelha às anteriores. O importante, aqui, como advertido pelo autor, é saber que tais estados não se isolam e nem se manifestam plenamente a não ser em casos excepcionais. Normalmente eles se penetram intimamente, e é na confluência entre a lembrança das diferenças e a percepção das semelhanças que surge a *idéia geral* — assim como *os termos da linguagem, a constituição dos objetos, a confluência entre memória pura e percepção pura na percepção concreta*.

Buscar pela gênese das idéias gerais é uma etapa que se impõe à investigação, já que o passado foi definido como ídeo-motor.¹²⁹ Todavia, como o objetivo aqui é revelar como a memória pura se insere no hábito motor, trata-se de circunscrever a investigação às idéias gerais que tem sua origem na percepção, visto que muitas delas se relacionam apenas de muito longe a objetos materiais. Focado então no processo de geração das idéias que se fundam na percepção das semelhanças, Bergson começa por aprofundar o significado das noções de *semelhança* e *generalidade*. Segundo ele, tal é o problema em torno do qual orbitam tanto o nominalismo quando o conceitualismo: “*para generalizar é preciso abstrair, mas para abstrair utilmente é preciso já saber generalizar*”¹³⁰. Com efeito, para os nominalistas, começamos por perceber um objeto, ao qual atribuímos um nome cuja aplicação será estendida pouco a pouco para outros. Mas justamente porque este símbolo deve assegurar

¹²⁹ Lembrando que, aqui, “idéia” significa memória pura e, portanto, se distingue de imagem ou sensação, enquanto a “idéia geral” é justamente o misto entre a percepção das semelhanças e a lembrança das diferenças.

¹³⁰ Ibid., p. 183.

uma identidade, um ponto de contato pelo qual estes objetos sejam iguais, é preciso um trabalho de abstração da semelhança que seja comum a todos. É por esse processo que inicia o conceitualismo. Ao invés de definir um gênero que compreenda vários objetos, ele opera a abstração das múltiplas qualidades que compõem um único objeto, definindo-o como a reunião de múltiplos gêneros. Contudo, como ressalta o autor, as qualidades abstraídas não renunciam naturalmente à sua individualidade. A brancura de um lírio não é a brancura da neve e, mesmo isoladas do lírio e da neve, continuam sendo brancura de lírio e brancura de neve, a não ser que lhe demos um nome comum, ou seja, a generalidade configurada pela palavra. Voltamos assim ao ponto de partida do próprio nominalismo, fechados no seguinte círculo: *“A generalização só pode ser feita por uma extração de qualidades comuns; mas as qualidades, para serem comuns, deverão já ter sofrido um trabalho de generalização”* ¹³¹.

Diante de uma filosofia como a de Bergson, o erro constituinte de ambas as teorias não poderia ser mais evidente. Não importa que o nominalismo procure chegar a idéia geral por uma extensão do símbolo, uma enumeração dos objetos, ou o conceitualismo por uma compreensão que equivale a uma análise dos vários gêneros que um único objeto comporta, pois nos dois casos se considera que começamos por perceber objetos individuais dados na intuição imediata. Este é o equívoco, e mais uma vez é o método da intuição que possibilita fugir às antinomias geradas pelo entendimento, permitindo uma compreensão da totalidade dos fatos na sua continuidade imanente, ao contrário de procurar reconstituí-los a partir de recortes, que por isso mesmo só podem ser exteriores. Assim, ao aprofundar a observação, é possível concluir que: se generalizar implica um trabalho de reflexão que permite apagar de uma representação as particularidades de espaço e tempo, na direção contrária é preciso considerar que tal *reflexão* não ocorre sem o trabalho da memória, pelo qual a percepção das diferenças garante a individualidade dos objetos. Portanto, não começamos nem pela

¹³¹ Ibid., p. 185.

percepção do indivíduo, nem pela concepção do gênero. A verdade é que todo o processo tem início em um “*sentimento confuso de qualidade marcante*” ou de semelhança, que está fundado na origem utilitária da nossa percepção. Tal como é o capim *em geral* que atrai o herbívoro, ou a planta, que independente do solo, retira sempre os mesmos elementos que lhe servem de alimento, “*esta semelhança age objetivamente como uma força, e provoca reações idênticas em virtude da lei inteiramente física que obriga os mesmos efeitos de conjunto a seguirem as mesmas causas profundas*”¹³². É assim que nos livramos do círculo que se colocava de início, pois a semelhança (sentida) da qual o espírito parte quando abstrai de início, não é a semelhança (pensada) a que o espírito chega quando generaliza conscientemente.

E é precisamente ao longo desse processo que se constroem, através do duplo esforço do entendimento e da memória, a percepção dos indivíduos e a concepção dos gêneros – a memória introduzindo distinções nas semelhanças espontaneamente abstraídas, o entendimento retirando do hábito das semelhanças a idéia clara de generalidade. Essa idéia de generalidade não era, na origem, senão nossa consciência de uma identidade de atitude numa diversidade de situações; era o próprio hábito, remontando da esfera dos movimentos à do pensamento.¹³³

Nessa direção, da mesma maneira que a natureza constrói mecanismos de reação nos seres vivos, os quais irão responder de maneira idêntica a uma diversidade de situações, a reflexão sobre esse processo, ultrapassando a generalidade que ele esboça, irá chegar à *idéia geral de gênero*. A partir de então, o próprio entendimento poderá montar “*aparelhos motores artificiais, para fazê-los responder, em número limitado, a uma quantidade ilimitada de objetos individuais: o conjunto desses mecanismos é a palavra articulada.*”¹³⁴

Retornando então à imagem do cone, compreendemos inteiramente o processo pelo qual memória pura e a memória corporal se relacionam. O desenrolar da nossa história constrói naturalmente todos os mecanismos corporais pelos quais agimos. O nosso corpo figurado pelo vértice *S* é o próprio meio pelo qual nosso espírito se insere no mundo exterior, enquanto

¹³² Ibid., p. 186.

¹³³ Ibid., p. 169.

¹³⁴ Ibid., p. 189.

síntese de todos os nossos momentos vividos representados pela base *AB*. Mas justamente porque o nosso corpo só pode reconhecer a semelhança, pois nosso organismo é um conjunto de mecanismos de repetição, a experiência vem revelar a presença de uma memória que é irreduzível a este mesmo organismo. Memória que constitui o domínio do espírito pelo qual a consciência pode reconhecer também as diferenças de cada situação, recuperando as lembranças individuais que irão iluminar a escolha. Nestes dois atos encontramos a distinção feita por Bergson entre o reconhecimento automático e o reconhecimento atento, através da qual ele começava a descrever as diferentes relações estabelecidas entre a memória e o corpo e entre a memória e o espírito. A partir do que, chegamos às duas operações divergentes efetuadas pela consciência: por um lado, temos a capacidade de reconhecer indivíduos, fundada na atualização de imagens estáveis conservadas na memória. Processo que, como já vimos, tem seu início em um sentimento de familiaridade representado pela própria adequação motora, a partir da qual a lembrança pode se manifestar. Já a outra operação, é a faculdade de construir gêneros, a qual nos fornece representações instáveis e evanescentes, isto porque, a essência da idéia geral “é mover-se incessantemente entre a esfera da ação e a da memória pura... Em *S* ela tomaria a forma bem nítida de uma atitude corporal ou de uma palavra pronunciada; em *AB* ela tomaria o aspecto não menos nítido, das milhares de imagens individuais nas quais viria se romper sua unidade frágil.”¹³⁵

Dito isto, torna-se possível conceber, entre a base e o vértice do cone, milhares de repetições da vida mental, figuradas por outras tantas sessões *A'B'*, *A''B''*... do mesmo cone, de acordo com a tendência da consciência em se voltar para ação ou se dispersar na vida do sonho. *“Na verdade, o eu normal não se fixa jamais em nenhuma das posições extremas; ele se move entre elas, adota sucessivamente as posições representadas pelas seções intermediárias, ou, em outras palavras, dá às suas representações o suficiente de imagem e o*

¹³⁵ Ibid., p. 189.

suficiente de idéia para que elas possam contribuir utilmente para a ação presente.” ¹³⁶

Como explica Deleuze ¹³⁷, todas as possíveis sessões AB do cone são virtuais. Este é o ganho de *Matéria e memória* em relação ao *Ensaio*: se é verdade que a duração define a pura sucessão, isso só é possível porque em profundidade ela é coexistência do passado com o presente ¹³⁸. Se a verdadeira memória é aquela coextensiva à consciência, é porque a totalidade do nosso passado se projeta em seu momento atual, a partir do que, é possível reconhecer a diferença de cada momento no tempo. Pois, mesmo que o ato de estar consciente esteja fundado necessariamente em um corpo material, apesar desse corpo também representar uma síntese temporal, os mecanismos motores que o constituem não são capazes por si só de reconhecerem a singularidade de cada momento no tempo, mas, sim, apenas abstrair a repetição de seus efeitos no espaço. Por isso recordar equivale a uma dilatação da memória, porque de fato todo o passado coexiste com o presente, mas este só pode ser reconhecido como tal a partir de um ato que emerge da própria consciência, ato que Bergson define como reconhecimento atento, em contrapartida aos atos involuntários desempenhados pelo corpo — nos quais, mesmo que haja consciência, esta se limita a desempenhar um papel meramente coadjuvante. Também nesse sentido, justifica-se a analogia com o sonho. Sonhar, para além do estado psicológico determinado pelo sono, equivale ao movimento da consciência configurado quando nos voltamos para a memória sem as determinações geradas pela necessidade de agir, ou seja, quando afrouxamos os limites fornecidos pelo equilíbrio sensório-motor estabelecido pela percepção. *Sonhar e Agir*, é como Bergson nomeia as duas tendências que caracterizam o movimento de dilatação e de concentração da consciência.

¹³⁶ Ibid., p. 191.

¹³⁷ DELEUZE, 1999, p. 42.

¹³⁸ “Em Os dados imediatos, a duração define-se, realmente, pela sucessão, sendo que as coexistências remetem ao espaço — e, pela potência de novidade, a repetição remete à Matéria. Porém, mais profundamente, só de modo relativo a duração é sucessão (vimos também que só relativamente ela é indivisível). A duração é certamente sucessão real, mas ela só é isso porque, mais profundamente, ela é *coexistência virtual*: coexistência consigo de todos os níveis, de todas as tensões, de todos os graus de contração e de distensão.” (DELEUZE, 1999, p. 47)

O campo de virtualidades que configura o espírito, enquanto memória pura, inacessível por natureza, dada a irreversibilidade do tempo, se inscreve no próprio estado atual da consciência, da qual ele forma a sua estrutura, o seu sentido imanente. O colorido único que reveste o momento presente, ou seja, a continuidade qualitativa das sensações geradas pela percepção material, não é senão o resultado de sua fusão com a totalidade da experiência passada. Se não percebemos isso é porque a representação do passado, por exigir a exterioridade recíproca dos elementos constitutivos da lembrança, desnatura toda diferença em identidade. Em outros termos, a singularidade de cada lembrança no tempo é reduzida a sua identificação com a lembrança imagem que a representa, de onde a conclusão que só existe de direito o que existe de fato. O que as coisas são para mim é o resultado do que elas são nelas mesmas, virtualidade material atualizada pela percepção, no encontro com a realidade do espírito, a totalidade do passado, também virtual. O estado atual de uma consciência, apesar de fundado na percepção imediata do corpo próprio, não pode ser reduzido a ele como pretende a tese do paralelismo psicofisiológico, pois o estado atual do próprio organismo é o resultado de sua história, o recorte efetuado na matéria pela massa dos nossos estados psicológicos, assim como pelos processos inconscientes no interior da sua substância, resultantes de sua interação com o meio. A partir de então, observada com precisão a linha de fato que constitui a memória, torna-se inconcebível torná-la um produto da substância cerebral, visto que é a passagem do tempo e sua concentração que forjam o sistema nervoso e não o contrário. O corpo é o limite móvel da nossa existência. O presente vivo a construir nossa história e a porta de entrada de todo o nosso passado. Concepção perfeitamente expressa na seguinte fórmula literária: *“You don't have a soul. You are a soul. You have a body.”*¹³⁹

Falar em dilatação da memória no processo de reconhecimento atento é justamente

¹³⁹ Citação no original de C.S. Lewis.

expor isto que Bergson costuma chamar de força interior que constitui o espírito, isto é, o poder da consciência em resgatar um momento vivido que a matéria por si só não é capaz de conservar. A memória pura, enquanto síntese do tempo passado é oposta a tendência da matéria, o presente vivo que nos liga ao perpétuo arrastar da consciência em direção ao futuro. Como exemplifica Deleuze citando Péguy: *“não é a festa da Federação que comemora ou representa a tomada da Bastilha; é a tomada da bastilha que festeja e repete de antemão todas as Federações, ou, ainda, é a primeira ninféia de Monet que repete todas as outras”*¹⁴⁰. Isto significa que é a lembrança pura enquanto realidade em si que permite o reconhecimento, é ela que funda toda repetição desempenhada pelo corpo. A diferença entre a memória pura e a memória corporal se constitui numa diferença de tensão e mesmo de direção, em que a consciência se manifesta, concentrada quando voltada para a ação que desvela o futuro, distendida quando recupera o passado. Assim como os próprios mecanismos corporais são construídos no tempo, o passado não pode ser reduzido a uma representação mental, ele existe em si mesmo pela própria passagem do tempo. Eis a precisão instaurada pelo método da intuição: uma vez observada a natureza dos dados imediatos da consciência, ou seja, a sua irreduzível constituição temporal, torna-se impossível a operação pela qual derivamos a memória da matéria. Antes de mais nada a própria matéria será também ela definida como memória.

A metafísica da matéria

Se a tese principal desenvolvida pelo livro pretendia estabelecer qual a relação concreta mantida entre o corpo e o espírito — isto é, entre a matéria e a consciência concebidas segundo o novo dualismo proposto por Bergson —, o curso da própria

¹⁴⁰ DELEUZE, 2006, p. 20.

investigação tornou possível revelar o traço preciso da sua união. Isso significa aprofundar, mediante todas as conquistas teóricas do percurso, a natureza do mundo externo, passando de uma análise empírica que fundava a distinção e a relação entre diferentes linhas de fatos à metafísica da própria matéria. Contudo, ao contrário da intuição da duração que encontra na consciência a possibilidade de acessá-la em sua totalidade, a matéria constitui uma dimensão da existência que só podemos experimentar parcialmente, visto que a própria condição de que haja percepção implica em tomar o mundo material em partes e não em sua totalidade. Como Bergson afirma: “*Certamente, seria um empreendimento quimérico querer libertar-se das condições fundamentais da percepção exterior. Mas a questão é saber se certas condições, que tomamos geralmente por fundamentais, não concerniriam ao uso a fazer das coisas, à vantagem prática que nos proporcionam, bem mais do que ao conhecimento puro que podemos ter delas*”¹⁴¹. Por isso mesmo, se uma investigação sobre a natureza do mundo exterior é possível, é a própria abordagem psicológica que deve fornecer os elementos necessários à passagem do *para nós* ao *em si* da matéria, livrando a própria extensão da tese (inconsciente) que também viciava a compreensão do espírito: a concepção de que a percepção constitui um conhecimento puro e não interessado. Não por acaso, Bergson faz questão de formular o princípio geral do método, já empregado desde o *Ensaio*: “*O que chamamos ordinariamente um fato não é a realidade tal como apareceria a uma intuição imediata, mas uma adaptação do real aos interesses da prática e às exigências da vida social. A intuição pura, exterior ou interna, é a de uma continuidade indivisa. Nós a fracionamos em elementos justapostos, que correspondem, aqui a palavras distintas, ali a objetos independentes*”¹⁴².

Enquanto o dualismo clássico procura fundar a diferença existente entre corpo e alma

¹⁴¹ BERGSON, 2006, p. 218.

¹⁴² Ibid., p. 214.

definindo-os como substâncias de naturezas distintas, para Bergson isso só ocorre porque se insiste em pensar em termos de *coisas* e não de *progressos*, ou seja, no espaço e não no tempo. Ao se negligenciar o solo comum do surgimento de sujeito e objeto, isto é, a observação do campo de imagens isenta de qualquer hipótese metafísica sobre a matéria, não se é capaz de mostrar como eles se unem e se separam e, mais importante ainda, como eles podem compartilhar de uma mesma realidade. Justamente porque partimos da unidade indivisa do eu em contraponto com a descontinuidade dos corpos, recortados pelo entendimento no espaço, tornamos irreduzível a oposição entre o extenso e o inextenso, entre a qualidade e a quantidade. Mas uma vez identificadas as linhas de fato do real, veremos como a teoria da percepção pura ajuda a dissolver a oposição absoluta existente entre o extenso e o inextenso, assim como a teoria da memória pura leva a atenuar a oposição entre a qualidade e a quantidade. Trata-se de reconstituir a experiência imediata fragmentada em nome da utilidade, motivo pelo qual Bergson define que “*o procedimento extremo da pesquisa filosófica é um verdadeiro trabalho de integração*”.¹⁴³

Com efeito, a teoria da percepção pura, ao mostrar que não existe uma diferença de natureza entre representação e representado, recolocava a percepção nas próprias coisas, o que faz da própria extensão material percebida algo semelhante à extensão indivisa da nossa representação. Por outro lado, a teoria da memória pura, ao separar radicalmente a lembrança pura do estado cerebral que a atualiza, vem demonstrar que a memória não emana da matéria e que, ao contrário, é a nossa percepção concreta da matéria que deriva em grande parte da memória. Por isso mesmo, se a nossa percepção é a contração de infinitos momentos da matéria, não há razão para opor a heterogeneidade das qualidades de um lado, às mudanças homogêneas no espaço de outro. Isto é, a matéria não constitui a pura quantidade, mas, sempre, heterogeneidade: “*Basta que sua heterogeneidade seja suficientemente diluída, de*

¹⁴³ Ibid., p. 216.

certo modo, para tornar-se negligenciável”¹⁴⁴. Sendo assim, toda questão reside em saber se podemos compreender a matéria “*aquém do espaço homogêneo sobre o qual ela se aplica e por intermédio do qual a subdividimos – do mesmo modo que nossa vida interior é capaz de se desligar do tempo indefinido e vazio para voltar a ser duração pura*”¹⁴⁵. Trata-se, aqui, de verificar em que medida podemos conceber a própria *extensão*, da qual temos uma experiência concreta, liberando-a da idéia de um espaço vazio homogêneo, *esquema* a partir do qual estabelecemos a nossa ação, mas no qual o movimento só pode ser pensado como a multiplicidade de posições instantâneas. Vejamos então na aplicação do método, os quatro resultados definidos por Bergson:

I. *Todo movimento, enquanto passagem de um repouso a um repouso, é absolutamente indivisível.*¹⁴⁶ Voltamos aqui à ilusão que consiste em confundir o movimento tomado em si mesmo com a linha que ele desenha no espaço. Se de fato podemos identificar infinitos pontos imóveis nesta linha e supor que o móvel repousa em cada um deles, por menor espaço de tempo que seja, na realidade isso não passa de um artifício do espírito, pois se a existência de tais pontos é previamente condicionada à existência da linha, é justamente porque a linha permanece imóvel, projeção que não pode ser confundida com o próprio movimento. Isso é o que constatamos quando não negligenciamos a experiência imediata pela qual percebemos o movimento como um ato simples, como uma continuidade a formar um todo indiviso, antes do entendimento refratá-lo no espaço homogêneo, infinitamente divisível. É porque se “substitui o trajeto pela trajetória e, porque o trajeto está subtendido pela trajetória, [que] você acredita que ambos coincidem. Mas de que modo um *progresso* coincidiria com uma *coisa*, um movimento com uma imobilidade?”¹⁴⁷. Sobre tal ilusão se fundariam todos os paradoxos

¹⁴⁴ Ibid., p. 213.

¹⁴⁵ Ibid., p. 218.

¹⁴⁶ Ibid., p. 219.

¹⁴⁷ Ibid., p. 222.

descritos por Zenão de Eléia quanto ao movimento ¹⁴⁸. Segue-se portanto que:

II. *Há movimentos reais*. Aqui, diferentemente do *Ensaio*, no qual o movimento real constituía apenas a realidade em si da consciência, ao contrário do mundo exterior que seria a dimensão da pura simultaneidade, também encontramos o movimento como constituinte da própria extensão. Uma vez que a matemática, definindo com precisão uma idéia do senso comum, trata o movimento simplesmente como mudanças de comprimento, isso permite atribuir ao mesmo elemento a mobilidade ou a imobilidade, conforme o ponto de referência adotado, não havendo portanto movimento absoluto. Contudo, quando voltamos o olhar para a física, ou seja, quando passamos da teoria à observação, não podemos negar que as mudanças concretas que se realizam no universo acabam por tornar o movimento uma realidade incontestável. Esta oposição verificada entre as ciências já era assinalada como uma contradição presente na filosofia de Descartes, que primeiro trata o movimento como relativo e depois formula leis que o definem como absoluto. O problema, como coloca Bergson, está em tratar o movimento como o físico, após tê-lo definido como o geômetra, pois “*todo movimento é relativo para o geômetra: isso significa apenas, em nossa opinião, que não há símbolo matemático capaz de exprimir que é o móvel que se move e não os eixos ou os pontos aos quais está relacionado*”¹⁴⁹.

O diferente ponto de partida entre matemática e física vem ilustrar a própria diferença de natureza existente entre os tipos de conhecimento produzidos pelo entendimento e pela intuição, entre a natureza da nossa percepção, que recorta o real segundo às necessidades da ação — conhecimento interessado que define a orientação primordial da nossa consciência —, em sua oposição ao conhecimento puro, que pretende compreender a realidade em si mesma, isto é, aquém das nossas necessidades ¹⁵⁰. Conhecimento puro que, justamente, Bergson

¹⁴⁸ Detalhadamente comentados por Bergson, a saber: a Dicotomia, o Aquiles, a Flexa e o Estádio.

¹⁴⁹ BERGSON, 2006, p. 227.

¹⁵⁰ Mesmo que a matemática permaneça como instrumento indispensável às pesquisas efetuadas pela física, é a

chama de *dados imediatos*. E, aqui, uma observação importante: se é verdade que a palavra *dados* instaura um certo desconforto no contexto de uma filosofia da *duração* — que implica a intuição da realidade *em si* da consciência, apreensão imediata e, por isso mesmo, anterior à cisão sujeito/objeto na qual *um dado* tem sua origem — , é de se notar, como nos alerta Worms, que, para Bergson, não se trata “*dos dados imediatos “à” consciência, (...) trata-se menos, para ele, de descrever os dados que seriam dados a uma consciência, que então se distinguiria deles (como consciência desses dados), do que descrever os dados da consciência como tal, assim atestados em sua realidade imediata*” ¹⁵¹.

Nessa direção, diante da incapacidade do entendimento, em compreender e, conseqüentemente, da linguagem, em expressar as coisas em si mesmas, Bergson não vê motivo para relativizar todo conhecimento possível ao entendimento. Se o movimento constitui uma experiência incontestável, por isso mesmo o fato de a linguagem não poder expressá-lo só vem comprovar que nosso acesso ao real transborda a estrutura do próprio entendimento. De fato, se não houvesse movimento real, nada mudaria no universo. No entanto, para que possamos pensar o movimento como absoluto, ele não pode ser reduzido à mudança de lugar, visto que toda mudança de lugar termina por ser relativa. ¹⁵² Ou seja, “*não podemos portanto deixar de tomar todo lugar por relativo, nem de crer num movimento absoluto*” ¹⁵³. Aqui, o que seria um problema insolúvel, um paradoxo instaurado pela comparação entre os dados da sensibilidade e do entendimento, resolve-se naturalmente quando retornamos à experiência psicológica imediata. Pois, apesar de presos ao ponto de vista exterior que temos da matéria, ao observar a experiência que temos do movimento,

motivação desta última que parece mudar radicalmente, uma vez que ela se propõe a desvelar a própria realidade material e não apenas ser aplicada sobre ela com vistas a se obter resultados pré-determinados.

¹⁵¹ WORMS, F. *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica*.

¹⁵² Como já vimos, tal concepção do movimento não é encontrada apenas em Descartes, mas também em Kant, o qual lança mão de tal argumento para definir o tempo como uma forma pura da sensibilidade, garantia da simultaneidade e da sucessão dos fenômenos, mas jamais como algo absoluto, ou seja, não como mudança interna constituinte dos fenômenos, mas sim como forma vazia, condição de possibilidade da sua experiência.

¹⁵³ BERGSON, 2006, p. 228.

quando este não é identificado com a linha que ele descreve no espaço, “*vale dizer que toco a realidade do movimento quando ele me aparece, interiormente a mim, como uma mudança de estado ou de qualidade*”¹⁵⁴. Diante de tal fato nada nos impede de tratar as mudanças de qualidade que percebemos nas coisas também como movimento, afinal, “*o som difere absolutamente do silêncio, como também um som de outro som. Entre a luz e a obscuridade, entre cores, entre nuances, a diferença é absoluta*”¹⁵⁵.

Assim, sejam as minhas sensações musculares, sejam as qualidades sensíveis fora de mim, eu não percebo o movimento como algo relativo, mas como uma mudança absoluta, um fenômeno real. Justamente porque entre esses dois extremos experimentamos o movimento dos *corpos* exteriores, não temos como distinguir o que seria um movimento real ou aparente. Nem mesmo saber a partir da percepção exterior de um objeto se é ele que se move em relação a um outro que permaneceria em repouso. Para Bergson, colocar tal questão é admitir que a descontinuidade pela qual o senso comum estabelece objetos independentes, absolutamente isolados uns dos outros, configura uma distinção fundada, ou seja, projetada sobre o real. Com isso, o que importa não é saber como ocorre em determinadas partes da matéria mudanças de posição — a isto se refere apenas o entendimento —, mas sim, como se realizam, no todo, mudanças de aspecto. Isto é, a afirmação do movimento real existente na matéria traz implicitamente a crítica à distinção do universo material em corpos, passando à seguinte proposição que ela permite formular:

III. *Toda divisão da matéria em corpos independentes de contornos absolutamente determinados é uma divisão artificial.* O que define inicialmente aquilo que consideramos um corpo, ou seja, um objeto independente, são as suas qualidades fornecidas pela visão e pelo tato. São estes os dados dos sentidos que mais se expressam pela espacialidade. Enquanto o

¹⁵⁴ Ibid., p. 229-230.

¹⁵⁵ Ibid., p. 230.

olfato, a audição e o paladar constituem sensações naturalmente descontínuas, ao contrário, a visão e o tato se caracterizam por uma continuidade qualitativa. Pois, assim como ao abrir os olhos o nosso campo de visão se preenche por completo, também o nosso tato poderia seguir ininterruptamente o contorno dos objetos justapostos no espaço. Portanto, tendo em vista que “uma *continuidade movente* nos é dada, em que tudo muda e permanece ao mesmo tempo: como se explica que dissociemos esses dois termos, permanência e mudança, para representar a permanência por *corpos* e a mudança por *movimentos homogêneos* no espaço?”¹⁵⁶.

Para Bergson, dar resposta a tal questão é uma tarefa fácil, desde que consideremos as tendências expressas pela vida, pelo que se torna evidente que a consciência leva à uma primeira distinção de uma zona material: o corpo próprio — devido a permanência de uma imagem ao redor da qual toda percepção se modifica — após o que as próprias necessidades impostas à vida irão levar este corpo a distinguir e constituir outros corpos, traçar as relações possíveis entre eles e, com isso, estando voltado para a *atenção à vida*, ignorar todo o restante do mundo exterior que não constitui um interesse prático. Em suma, a nossa percepção recorta no campo material zonas determinadas em nome de identificar o necessário e evitar os perigos à nossa sobrevivência, procedimento fundado em uma capacidade corporal de reter e automatizar as atitudes adequadas às situações apresentadas pelo meio. Dessa maneira, a descontinuidade é sempre relativa às nossas necessidades. Isolamos as qualidades em corpos, assim como posteriormente em conceitos fechados em si mesmos, projetando sobre a extensão a homogeneidade necessária ao estabelecimento de relações calculáveis. O que nos permite dizer que toda construção da matemática é, de fato, o desenvolvimento de um princípio já estabelecido pela própria *práxis*.

É também nesse sentido que o autor pode afirmar que a química estuda menos a matéria do que os corpos. Fundada sobre a concepção do átomo, todo o estudo dessa ciência

¹⁵⁶ Ibid., p. 231.

se baseia em desvelar as relações estabelecidas entre tais partículas, recortadas no fluxo do real, as quais permanecem como a fonte insondável das propriedades da matéria. Justamente porque pretendemos obter um conhecimento puro da materialidade através de um procedimento que só faz sentido enquanto propicia uma ação útil: a sua decomposição em partes da mesma natureza. Quanto a isso, mesmo que se queira sustentar uma divisão real entre as idéias de átomo e força, isto é, entre partículas materiais ligadas entre si por algo que seria propriamente imaterial, quando abrimos mão dessa divisão artificial que funda o plano homogêneo necessário ao cálculo, “*vemos força e matéria reaproximarem-se e reunirem-se à medida que o físico aprofunda seus efeitos. Vemos a força materializar-se, o átomo idealizar-se, esses dois termos convergirem para um limite comum, e o universo recuperar assim sua continuidade*”¹⁵⁷. Conclusão que permite chegar a esta última proposição:

IV. *O movimento real é antes o transporte de um estado que de uma coisa.* O resultado de tais proposições vem estreitar o intervalo que divide de um lado as qualidades ou sensações e, de outro, os movimentos. Não é preciso conceber dois mundos incomunicáveis, em que a pura qualidade, indivisível por natureza, seria a tradução interna, enquanto sensações dadas à consciência, da pura quantidade constituída por movimentos homogêneos, divisíveis e calculáveis, presentes no espaço. Pelo contrário, o próprio movimento já é ele mesmo qualidade, só que num ritmo diferente daquele da nossa consciência, pois o mais breve instante da nossa percepção, comporta, do ponto de vista da realidade material estudada pelo físico, uma infinidade de momentos¹⁵⁸. A qualidade que percebemos estática em superfície, vibra em profundidade em um número incalculável de momentos, motivo pelo qual, Bergson define que “*perceber consiste portanto, em suma, em condensar períodos*

¹⁵⁷ Ibid., p. 235.

¹⁵⁸ “A duração vivida por nossa consciência é uma duração de ritmo determinado, bem diferente desse tempo de que fala o físico e que é capaz de armazenar, num intervalo dado, uma quantidade de fenômenos tão grande quanto se queira. No espaço de um segundo, a luz vermelha – aquela que tem o maior comprimento de onda e cujas vibrações são portanto as menos freqüentes – realiza 400 trilhões de vibrações sucessivas.” (BERGSON, 2006, p.241)

enormes de uma existência infinitamente diluída em alguns momentos mais diferenciados de uma vida mais intensa, e em resumir assim uma história muito longa. Perceber significa imobilizar” ¹⁵⁹.

Por isso mesmo, quando Bergson afirma que a matéria não possui virtualidades, que ela é exatamente como nos aparece, contrariamente ao ponto de vista realista que aceita a representação como duplicação, ou seja, afirma que a matéria possui outra natureza que não a de sua representação — natureza que, de resto, teria a virtualidade ou o “poder oculto” de causar a representação —, é preciso que não se confunda dois importantes momentos da caracterização do que é o virtual. Dizer que a matéria não possui virtualidades significa afirmar que a representação que fazemos do mundo exterior é da mesma natureza que este mundo exterior, e que esta representação se configura como um recorte neste mundo exterior — neste campo de imagens — que possui muito mais relações do que aquelas que podemos atualizar pela nossa percepção. Nesse sentido, a matéria é plena de virtualidades, mas quando recortamos no campo de imagens aquelas que nos interessam, na qualidade que experimentamos não há mais nada a não ser esta própria qualidade, sintetizada no ritmo próprio à nossa consciência. ¹⁶⁰ Ao mesmo tempo tal qualidade está inserida por todos os lados em um continuidade qualitativa, virtualmente presente, que poderia, sob outras circunstâncias, ser atualizada em qualidades distintas percebidas. Como nos diz o próprio autor, o ambiente que percebemos atualmente se encontra ligado à totalidade do mundo material, mesmo que nossa consciência se limite a uma parte mínima desse todo. Mas podemos ir mais longe. Sabemos, por exemplo, que os seres humanos não podem enxergar a cor ultravioleta, a qual é percebida pelas abelhas. Ora, quando o sentido da visão nos fornece a experiência da cor amarela, vermelha ou azul, ou mesmo de todas juntas, isso significa que

¹⁵⁹ Ibid., p. 244.

¹⁶⁰ Ou seja, a nossa representação, além de recorte na matéria é, também, seu recobrimento e contração.

nossa percepção é capaz de captar tais frequências de luz, e que não há nada aquém dessa representação que seja sua causa. Percebemos tais frequências em si mesmas no mundo material, mas contraídas segundo o nosso ritmo de duração, sendo a nossa percepção a síntese temporal de um ritmo muito mais dilatado do que aquele que constitui a nossa consciência, mas jamais de outra natureza ¹⁶¹. Já a luz ultravioleta, por exemplo, permanece uma virtualidade e, apesar de constantemente presente, não podemos atualizá-la ¹⁶².

Portanto, dissolve-se também o próprio intervalo existente entre as qualidades, as quais aparecem à consciência como irreduzíveis umas às outras. Isto é, as qualidades não são descontínuas, a passagem de uma à outra se realiza pela maior ou menor contração de movimentos no espaço, por isso o movimento real é antes o transporte de um estado do que de uma coisa. Aquilo que consideramos como movimentos homogêneos no espaço, ou seja, a permanência qualitativa de um objeto na sua mudança de lugar, se restringe apenas aos quadros da nossa percepção. Tomado em si mesmo, todo movimento no espaço implica uma transformação de natureza do ponto de vista da totalidade do universo. *“A mudança encontra-se por toda parte, mas em profundidade; nós a localizamos aqui e acolá, mas na superfície; e constituímos assim corpos ao mesmo tempo estáveis quanto a suas qualidades e móveis quanto a suas posições, uma simples mudança de lugar condensando nele, a nossos olhos, a transformação universal”* ¹⁶³.

O extenso, enquanto continuidade heterogênea é a própria temporalidade em uma tensão mais dilatada. Daí que o estado atual de uma consciência não possa ser caracterizado

¹⁶¹ “Equivale a dizer que discernimos, no ato perceptivo, algo que ultrapassa a própria percepção, sem que no entanto o universo material se diferencie ou se distinga essencialmente da representação que temos dele.” (BERGSON, 2006, p. 244)

¹⁶² Já vemos aqui, tal como apropriadamente tratado em *A Evolução Criadora*, o princípio que torna possível dizer que a percepção de diferentes espécies, como a frequência de luz ou som que elas são capazes de perceber no mundo material, varia no curso da evolução da vida, no que parece estar de acordo com as necessidades de adaptação de cada organismo. Como por exemplo as abelhas, que usam a visão em ultravioleta para ver os padrões das pétalas florais, os quais lhe indicam onde se encontra o néctar.

¹⁶³ BERGSON, 2006, p. 246.

como puro presente, mas que a própria percepção já seja memória, enquanto contração de infinitos momentos da matéria, o que faz da própria consciência uma continuidade permanente de todos os seus momentos anteriores. “*Compreende-se então porque a lembrança não podia resultar de um estado cerebral. O estado cerebral prolonga a lembrança; faz com que ela atue sobre o presente pela materialidade que lhe confere; mas a lembrança pura é uma manifestação espiritual. Com a memória estamos efetivamente no domínio do espírito*” ¹⁶⁴. Assim, se por um lado essa continuidade qualitativa em *tensão* caracteriza o espírito, em sentido oposto, também a matéria constitui uma continuidade qualitativa, porém distendida, a própria *extensão*. Essa tendência à extensão, no entanto, pode ser levada ao extremo pela inteligência na concepção de um espaço homogêneo, a partir do qual se dá o surgimento dos objetos e da própria linguagem. A projeção do descontínuo no seio da Presença (a plenitude do Ser) que, para Bergson, ao iluminar a passagem do imediato ao útil, desvela a aurora da experiência humana.

A metafísica da matéria exposta no quarto capítulo do livro vem completar a revisão do dualismo proposto por Bergson — a nova distinção entre espírito e matéria, feita agora em termos da duração, e não do espaço —, mostrando com precisão como se dá a passagem do extenso para o inextenso sem que para isso fosse preciso cindir o ser em duas naturezas incomunicáveis. Ao contrário, o Ser é uno e se expressa pela idéia de duração, a qual se divide em duas tendências: matéria e memória. São estas duas tendências que diferem por natureza, precisamente por se desenvolverem em direções divergentes. Assim, na relação que se estabelece entre o corpo e o espírito, o passado puro, apesar de conservar o “lugar” específico de cada momento no tempo, permanece impotente, necessitando da materialidade do corpo para recuperar sua eficácia. Já a matéria, enquanto presente puro, apesar de permanecer constantemente ativa, ou seja, o meio pelo qual se efetua a ação, só retém dos

¹⁶⁴ Ibid., p. 281

momentos vividos a repetição, aquilo que pode ser abstraído de comum nas diferentes situações. Sendo este o misto de tendências que constituem a experiência.

Diante da constatação de que toda existência é *duração*, ou seja, continuidade heterogênea, pura mudança e conservação, o passado vem definir a dimensão do imutável, visto que momento algum pode repetir-se absolutamente. Por isso mesmo, o futuro só pode ser definido como pura criação, já que cada instante, abandonada a sua generalidade e reinserido no fluxo do real, constitui um novo momento da história universal. Nesse sentido, o universo em sua totalidade pode ser considerado como uma grande memória, pois o seu estado atual reflete necessariamente a continuidade de todos os seus momentos anteriores. Mas mesmo que não consideremos o universo material em sua totalidade, ainda assim a matéria inerte não pode ser pensada senão como memória, isto é, conservação do passado, só que em sentido contrário àquele dos organismos vivos. Pois, se, por um lado, definimos a concentração temporal da vida pela capacidade de enrolar o passado sobre si mesmo em um movimento de pura criação, por outro, encontramos na materialidade a dilatação temporal marcada pela constante repetição do passado imediato. “*A matéria, à medida que se leva mais a fundo sua análise, tendendo a não ser mais que uma sucessão de momentos infinitamente rápidos que se deduzem uns dos outros e portanto se equivalem; o espírito sendo já memória na percepção, e afirmando-se cada vez mais como um prolongamento do passado no presente, um progresso, uma evolução verdadeira*”¹⁶⁵. É assim que podemos compreender a relação entre monismo e dualismo em Bergson, pois se é verdade que o real se divide em duas tendências primordiais, ainda assim o fundamento ontológico de ambas se diz da pura conservação do passado. Em um caso, temos um relaxamento da passagem do tempo, de maneira que uma mudança absoluta no mundo material só pode ser pensada uma vez que consideremos o universo em sua totalidade. Por outro lado, a consciência, em contraponto aos

¹⁶⁵ Ibid., p. 260.

objetos artificialmente recortados pela percepção no campo de imagens, é a própria expressão da concentração temporal. Diríamos mesmo que toda consciência é a atualização da consciência virtual que constitui o campo de imagens, ou seja, o *poder ser percebido*.

Se o início de *Matéria e Memória* foi marcado pela redução da experiência ao campo de imagens, através do qual se chegava às duas noções irredutíveis de *determinação* e *indeterminação*, Bergson pode agora tomar o movimento oposto, para descortinar como se dá a própria geração do cosmos, chegando assim à verdadeira idéia de evolução da vida. Pois, como resume Montebello: “A *relação entre os estratos físicos, biológicos e psicológicos é todo o desafio da cosmologia. Saber como a filosofia enfrentou este problema e qual solução ela lhe deu não é, de modo algum, indiferente à questão ontológica*” ¹⁶⁶.

¹⁶⁶ No original: “Le rapport entre les strates physique, biologique et psychologique est tout l’enjeu de la cosmologie. Savoir comment la philosophie a affronté ce problème et quelle solution elle lui a donnée n’est en rien indifférent à la question ontologique.” (Montebello, 2003, p. 79)

CONCLUSÃO

DA CONSCIÊNCIA VITAL À CONSCIÊNCIA DE SI

Ao terminar a metafísica da matéria dando estatuto ontológico à duração Bergson conclui definitivamente que *existência* significa pura mudança. Portanto, seja a consciência tomada em si mesma, seja o universo material, pensar o Ser *em si* implica a idéia de pura transformação e, neste caso, criação. Por isso mesmo, no tocante à questão do surgimento da vida, veremos o autor se colocar claramente ao lado do transformismo, em detrimento do fixismo, que ao defender que as espécies permanecem imutáveis, não havendo transformações significativas ao longo das gerações, só poderia estar viciada pela tese metafísica que afirma um fundo imutável da existência. Todavia, ao abordar o evolucionismo da época, Bergson desconsidera que ele seja capaz de acompanhar o movimento real de criação das espécies. Como iremos ver, isto se deve ao fato das diversas teorias evolucionistas partirem dos moldes da inteligência, expressos aqui pelo mecanicismo e pelo finalismo, para pensar a própria vida, carregando consigo a tese metafísica de que *tudo está dado* e que, portanto, não há criação real. Afinal, se a inteligência só é capaz de pensar a matéria, tudo que ela poderia fazer é deduzir do conjunto de partes atuais do real aquilo que já está pronto, e não um verdadeiro evolucionismo, o que para Bergson implica em considerar a dimensão virtual da realidade.

Como o autor comenta em uma carta de 1905 para William James: “*Creio que em muitos pontos concordamos, mas talvez não fosse tão longe quanto vós no caminho do “empirismo radical”. A principal diferença concerne provavelmente (embora não tenha ainda certeza) ao papel do inconsciente. Não posso impedir-me de dar ao inconsciente um lugar de largo destaque, não somente na vida psicológica, mas ainda no universo em geral, uma vez que a existência da matéria me parece ser qualquer coisa do gênero de um estado*

psicológico não consciente”¹⁶⁷. Sem dúvidas o *inconsciente* é o próprio virtual, e a recusa a um “*empirismo radical*” procede da idéia de que a experiência do presente não pode abarcar por completo a realidade. No entanto, para além da consciência humana finita e da própria materialidade, haveria ainda uma dimensão da existência a ser aprofundada. Como nos lembra Prado Jr. a dedução da consciência realizada no campo de imagens é uma dedução ideal. Assim, se é um fato que a materialidade é a fonte da determinação verificada no campo de imagens, em contrapartida, é a própria vida tomada agora em sua totalidade, isto é, para além da especificidade do espírito humano, que o autor considera a necessidade de investigar, para revelar o movimento de geração dos seres vivos — aqueles que na redução fenomenológica ao campo de imagens representavam justamente a fonte de toda a indeterminação. Afinal, se a consciência se caracteriza como a presença junto a si, isto é, se ela difere da matéria justamente por adotar um sentido oposto aquele da inconsciência (pura determinação, ausência de escolha), a tese exposta do fim de *Matéria e memória*, de que o universo em sua totalidade configura uma espécie de memória, põe como objeto de investigação a natureza dessa consciência virtual que era detectada no campo de imagens. Pois, “agora que a duração não mais é apenas interna, ela passa a constituir o horizonte de todo o dado, *mesmo do mundo material*... Se a *tendência* do mundo material é a extensão (ou melhor, o estender-se), ele não deixa jamais de ser animado por uma *tensão* interna, palpitação, em seu seio, de uma duração quase adormecida”¹⁶⁸. Isto é, torna-se necessário buscar pela condição de possibilidade do surgimento da própria consciência, fundada em uma espécie de virtualidade que, ao contrário da extensão material, é capaz de engendrar a indeterminação.

Contudo, ao abordarmos *A Evolução Criadora*, não pretendemos com isso esgotar a multiplicidade de teses que o livro desenvolve. Nosso objetivo aqui é apenas apontar, de maneira bem resumida, para duas conclusões tiradas por Bergson a partir da sua ontologia, as

¹⁶⁷ BERGSON, 1974, p. 13.

quais vêm esclarecer em muitos aspectos o debate, já citado na introdução desse trabalho, existente entre Deleuze e Badiou em torno da noção de virtual.

O elã vital

No desenvolvimento da ontologia proposta por Bergson, vimos duas caracterizações da noção de virtual. A primeira emerge naturalmente da *duração* como fusão permanente dos estados de consciência, aquilo que podemos chamar de presente vivo, já a segunda define a coexistência da totalidade do passado junto ao presente, o inconsciente por excelência, como síntese do passado puro. E, apesar dessa diferença de natureza, vimos também como estas duas dimensões definem apenas duas direções divergentes, constituindo de fato um único movimento. Assim, se tanto a matéria como o espírito eram caracterizados como continuidade heterogênea, a própria vida em geral não pode ser concebida de maneira diferente, motivo pelo qual ela é definida pelo autor como um impulso único, força de diferenciação primordial que estaria na origem de toda a criação. Isto é, a própria vida seria ela também uma continuidade heterogênea, evolução permanente que se expressa pela criação permanente de novos mundos e novas espécies.

É necessário para que a duração venha a ser o fundamento da existência em geral, que a própria vida possa ser pensada como consciência, isto é, movimento interno de diferenciação, e não como uma sucessão de acasos que teria recortado na matéria corpos vivos, tal como expressa o mecanicismo. Pois, uma tese de tal natureza tornaria impossível explicar a própria fonte de indeterminação verificada no campo de imagens, ao sustentar a idéia de um agrupamento cada vez mais complexo de partes da matéria que, exteriores umas às outras, levariam à tese de que *tudo está dado*. E isto, porque “a totalidade do real é posta

¹⁶⁸ PRADO JR., 1989, p.162.

em bloco, na eternidade, e na qual a duração aparente das coisas exprime simplesmente a infirmitade de um espírito que não pode conhecer tudo ao mesmo tempo".¹⁶⁹ Por outro lado, contra a idéia do puro acaso, temos a doutrina da finalidade, a qual afirma que o desenvolvimento do seres vem realizar um plano já traçado. "*Mas, se não há nada de imprevisto, nada de invenção nem de criação, o tempo torna-se novamente inútil*".¹⁷⁰ Nesse sentido, podemos abordar as críticas que Bergson dirige às idéias de *possível* e de *nada* para caracterizar a existência, as quais, enquanto noções circunscritas unicamente ao trabalho do entendimento vem, por isso mesmo, mascarar a natureza do Ser.

O erro do finalismo radical, como aliás o do mecanicismo radical, é levar longe demais a aplicação de certos conceitos naturais à nossa inteligência. Originariamente, pensamos apenas para agir. É no molde da ação que nossa inteligência foi fundida. A especulação é um luxo, ao passo que a ação é uma necessidade. Ora, para agir, começamos por nos propor um objetivo; fazemos um plano, depois passamos para o detalhe do mecanismo que irá realizá-lo. Essa última operação só é possível se soubermos com que podemos contar. É preciso que tenhamos extraído da natureza similitudes que permitam que antecipemos o porvir ... Quer imaginemos a natureza como uma imensa máquina regida por leis matemáticas, quer nela vejamos a realização de um plano, em ambos os casos não fazemos mais que seguir até o fim duas tendências do espírito que são complementares uma da outra e que têm sua origem nas mesmas necessidades vitais.¹⁷¹

Como já vimos, a idéia de uma anterioridade do Nada ao Ser é a consequência de pensarmos a existência a partir dos moldes que estruturam a nossa ação. Isto é, tal como agimos para conquistar algo que nos falta, pensamos o Ser como uma conquista sobre o nada, o qual, sendo eternamente anterior, não nos deixa outra forma de conceber a existência senão remetendo-a de igual modo à eternidade. Mas aí também podemos compreender como a idéia de possível vem viciar a nossa compreensão sobre a existência, pois ela configura o desdobramento natural da concepção do Ser como imutável. Uma vez que mecanicismo e finalismo trazem implícitos a tese metafísica de que *tudo está dado*, toda forma de existência passa a ser vista como uma possibilidade que poderia ser prevista no real por uma inteligência sobre-humana, eliminando assim toda idéia de criação e, com isso, negando a própria duração.

¹⁶⁹ BERGSON, 2005, p. 42-3.

¹⁷⁰ Ibid., p. 43.

¹⁷¹ Ibid., p. 48-9.

Assim, para Bergson, uma vez que podemos entrever, na evolução da vida, como a inteligência surgiu diretamente ligada à faculdade de agir e, desse modo, assegurar uma adaptação cada vez mais complexa e flexível dos seres vivos às condições do meio, por isso mesmo deveríamos ver que ela está destinada a pensar a matéria. Justamente por se mostrar como uma parte, ou antes, o produto de uma tendência do movimento evolutivo, o entendimento não estaria destinado a conceber a gênese da vida, o próprio movimento do qual ele emana.

Se, no *Ensaio*, pela *duração* se pôde mostrar que a liberdade constitui a consciência humana, para além de todo determinismo e, em *Matéria e Memória*, a gênese dessa consciência no campo de imagens possibilitou estender o domínio da duração à própria matéria, teremos, em *A Evolução Criadora*, a idéia de consciência co-extensiva à vida, pela qual, a existência em geral, ao ser definida como duração, isto é, *evolução*, permite considerar a própria inteligência, como gerada em um determinado momento da evolução da vida. Tal é o objetivo do autor, ao desenvolver no primeiro capítulo a crítica do entendimento no qual se assentam as teorias intelectualistas sobre a vida, mostrando como elas são incapazes de unificar os dados da experiência, o que, neste caso, envolve diretamente os dados fornecidos pela própria biologia. É nessa direção que surge a noção de *elã vital*. A concepção de uma imagem do impulso original da vida, a partir da qual podemos unificar todos os dados da experiência, desvelando o movimento de gênese das consciências individuais a partir do campo de imagens que já era tratado como consciência virtual.¹⁷²

Começando justamente pela idéia de existência definida como duração, tal como já havia caracterizado a interioridade da consciência para daí passar a considerar a totalidade do mundo material, Bergson se pergunta se poderíamos dizer o mesmo da existência em geral.

¹⁷² PRADO JR., 1989, p. 208-209.

Afinal, se a duração se caracteriza pela pura mudança do presente,¹⁷³ assim como, pela integral conservação do passado, nada mais diferente dessas características do que a própria concepção de um objeto material. Em tal objeto, definido pelo mecanicismo como um conjunto de partes, as quais seriam em si mesmas imutáveis, mesmo que uma força venha a modificá-lo, não há porque pensar que tais partes não possam voltar a formar o mesmo conjunto. Logo, é como se o futuro desse objeto já estivesse contido em seu presente e, por isso mesmo, podendo sempre voltar a sua antiga configuração, ele não teria história. No entanto, tais objetos, como já vimos, são recortados artificialmente pela nossa percepção. Diferentemente destes, os organismos vivos são sistemas que foram fechados pela própria natureza. Como pensar uma real evolução da vida se permanecemos presos ao modelo de conhecimento fornecido por sistemas artificiais? Se a inteligência só é capaz de pensar objetos, ou seja, uma abordagem exterior da existência, retomando aqui o método da intuição, Bergson pretende resgatar a interioridade da própria vida, tal como feito no *Ensaio* com a consciência. Ao contrário de um objeto material, a existência de um organismo vivo só poderia ter alguma analogia com o universo em sua totalidade, pois é todo o seu passado que permanece atuante em seu presente. “*Continuidade de mudança, conservação do passado no presente, duração verdadeira, o ser vivo, portanto, parece realmente partilhar esses atributos com a consciência. Será que podemos ir mais longe e dizer que a vida, como a atividade consciente, é invenção e, como ela, criação incessante?*”¹⁷⁴

Para tanto, será preciso aproximar as faculdades desenvolvidas em outros seres vivos à

¹⁷³ Ao contrário do que a consciência reflexiva nos leva a pensar, não passamos de um estado de consciência a um outro, pelo contrário, a mudança é permanente mesmo internamente àquilo que consideramos ser um único estado. E justamente porque a inteligência reproduz sobre o fluxo duracional a solidez que caracteriza a nossa percepção da matéria, somente quando a mudança do nosso estado interno é suficiente para mudar a nossa atitude corporal, ou seja, dar uma nova direção à atenção, é que consideramos ter mudado de estado. Como exemplifica Bergson: “Tomemos o mais estável dos estados internos, a percepção visual de um objeto exterior imóvel. Por mais que o objeto permaneça o mesmo, por mais que eu o olhe do mesmo lado, pelo mesmo ângulo, sob a mesma luz, a visão que dele tenho nem por isso é menos diferente daquela que acabo de ter, quando mais não seja pelo fato de estar agora um instante mais velha. Minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente.” (BERGSON, 2005, p. 2)

¹⁷⁴ Ibid., p. 24.

inteligência humana, para, fazendo-as fusionar, chegar à idéia de consciência co-extensiva a vida, a qual, segundo Bergson, pode levar a uma visão integral do impulso vital, ainda que evanescente. Com efeito, o possível círculo vicioso do qual o filósofo poderia ser acusado, ao usar a própria inteligência para falar de outras tendências da vida, será dissolvido, uma vez que o entendimento não pode mais aparecer como faculdade totalmente isolada na natureza e totalizante da consciência humana. Se a inteligência foi se desenvolvendo no processo evolutivo, passo a passo por uma integração com o meio, é ainda no absoluto que ela toca ao recortar os objetos materiais. O problema é procurar reconstituir a própria vida, um fluxo permanente, com as imagens que dele se recorta e, assim, como na descrição da personalidade, tentar reconstituir pela junção de partes imóveis o próprio movimento, tal como identificado pelo autor na descrição da evolução pela filosofia de Spencer. Por isso, *“não se deverá mais falar da vida em geral como de uma abstração, ou de uma simples rubrica sob a qual inscrevemos todos os seres vivos. Em determinado momento, em determinados pontos do espaço, uma corrente bem visível nasceu: essa corrente de vida, atravessando os corpos que sucessivamente organizou, passando de geração para geração, dividiu-se pelas espécies e espalhou-se pelos indivíduos sem nada perder de sua força, antes se intensificando à medida que avançava.”*¹⁷⁵

Nessa direção, se reconhecemos o instinto como uma faculdade presente com mais força nos animais, isso não significa que tal potência não esteja mesclada com a consciência humana, mesmo que em menor escala, tanto quanto podemos reconhecer um grau de inteligência também presente nos animais. Uma vez que instinto e inteligência são produtos do fluxo vital, um esforço do organismo para obter algo da matéria bruta, ambos são tomados como tendências e não como coisas prontas. Dessa maneira, como adverte Bergson, uma descrição a respeito de cada uma dessas faculdades não será nada mais que uma posição

¹⁷⁵ Ibid., p. 28.

média, sobre a qual oscilam acima e abaixo, a ponto de se confundirem no organismo que as desenvolve. Assim como se encontravam indiferenciadas nas primeiras formas de vida, ainda unicelulares, que o *elã vital* desenvolveu pela evolução em organismos diferentes, uma vez que, por serem tendências divergentes, não poderiam ser totalmente realizadas em uma mesma espécie. Tais tendências serão identificadas em duas grandes linhas, as plantas e os animais. Enquanto as plantas representam o torpor vegetativo, a capacidade de prover as suas necessidades a partir da matéria inorgânica, os animais, por sua vez, ainda se dividirão em duas tendências, o instinto e a inteligência. Todo o trabalho de caracterização dessas faculdades reunidas pela imagem de *elã vital*, tem o objetivo de mostrar a diferença de natureza que existe entre elas. Senão, vejamos.

A tarefa a qual Bergson se propõe é descrever uma evolução que se queira concreta, ou seja, que não seja um agrupamento de partes atuais da natureza, os quais não podem mostrar a gênese dos organismos, pois eliminam previamente o tempo real da vida mediante os processos do entendimento. Ora, se a duração aparece no *Ensaio* para justificar a liberdade e mostrar que ela é criação, agora também a evolução será criadora. É nessa direção que veremos Bergson retomar o finalismo para lhe dar uma nova caracterização. Enquanto o finalismo radical toma o mundo organizado como um conjunto harmonioso em seu fim, o simples fato de que cada espécie, e mesmo cada indivíduo, agem em nome do seu interesse, vem nos mostrar a possibilidade de um conflito entre as diversas formas de vida. Para Bergson, ao contrário, a harmonia se encontraria mais atrás do que na frente, no *elã* comum a partir do qual se desenvolveram as mais diversas tendências, as quais, quanto mais para trás voltamos, aparecem como complementares umas às outras. *“Do mesmo modo, o vento que irrompe em uma encruzilhada divide-se em correntes de ar divergentes, que são todas apenas um único e mesmo sopro. A harmonia, ou melhor, a “complementaridade”, só se revela esquematicamente, nas tendências antes que nos estados ... Prende-se a uma identidade de*

impulsão e não a uma aspiração comum".¹⁷⁶ É a idéia de que todas as tendências formariam na verdade um contínuo, como se fossem o desenvolvimento gradual de algo que já está previamente traçado, que acaba por colocar a inteligência como uma faculdade superior e, por isso apta a descrever a própria vida, porque seria a parte mais "evoluída" dessa tendência única.

O erro capital, aquele que, transmitindo-se desde Aristóteles, viciou a maior parte das filosofias da natureza, é o de ver na vida vegetativa, na vida instintiva e na vida racional três graus sucessivos de uma mesma tendência que se desenvolve, ao passo que são três direções divergentes de uma atividade que se cindiu ao crescer. A diferença entre elas não é uma diferença de intensidade, nem, de modo mais geral, de grau, mas de natureza.¹⁷⁷

Uma vez que a vida seja definida como um *elã*, o que para Bergson encerra a idéia de uma *exigência de criação*, ela passa a caracterizar a fonte de todas as virtualidades, até mesmo da própria matéria. A matéria inerte seria justamente o decaimento inicial desse impulso original, a partir do qual temos a formação dos mundos, por onde o *elã* continua seu movimento, criando agora as diversas espécies. Assim, o estado atual de um organismo pode ser explicado retrospectivamente pelo movimento de sua gênese, mas tal virtualidade não poderá jamais ser reduzida ao estado atual. Como no exemplo da mão que atravessa uma quantidade de limalha de ferro, usado por Bergson para explicar a evolução da vida como pura criação em oposição às teses fundadas no mecanicismo e no finalismo: "*se dermos o nome de "efeito" ao arranjo dos grãos e o de "causa" ao movimento da mão, poderemos dizer, a rigor, que o todo do efeito se explica pelo todo da causa, mas as partes da causa não corresponderão de modo algum partes do efeito*".¹⁷⁸ Isso significa que a vida, ao contrário do que afirmam as teses descartadas pelo autor, "*não procede por associação e adição de elementos mas por dissociação e desdobramento*"¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Ibid., p. 55-6.

¹⁷⁷ Ibid., p. 146-147.

¹⁷⁸ Ibid., p. 103.

¹⁷⁹ Ibid., p. 97.

Mas o que define propriamente a inteligência? Como compreender o salto no ser que a diferencia do instinto? Pois bem, enquanto a estrutura fisiológica do animal tende a fechá-lo em reações automáticas que percebem a extensão apenas qualitativamente, um maior desenvolvimento do sistema nervoso, ao possibilitar uma ação cada vez menos necessária ¹⁸⁰, termina por abrir uma distância entre a percepção e a ação, diante da qual, a exigência constante de que o organismo escolha entre as várias ações possíveis, configura o próprio surgimento da *consciência individual*. Isto é, o entendimento, ao possibilitar o recorte de imagens no espaço, termina por abrir uma distância entre o que é percebido e o próprio espectador, distância que também irá se refletir sobre a interioridade da consciência, fazendo com que a experiência imediata seja sempre “re-presentada”. Assim, a inteligência, por caracterizar-se pela escolha consciente, vai na direção oposta ao instinto, no qual a representação é impedida pela ação imediata, ou seja, ação instintiva.

E quando podemos encontrar na história da evolução o momento preciso de seu surgimento? Segundo Bergson, quando uma determinada espécie passou a engendrar instrumentos artificiais — atividade que só se torna possível uma vez que a percepção comece a recortar corpos no espaço e a relacioná-los entre si. Assim, “*se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativéssemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos Homo sapiens, mas Homo faber*” ¹⁸¹. No caso do animal

¹⁸⁰ “O cérebro humano é feito, como todo cérebro, para montar mecanismos motores e para nos deixar escolher dentre eles, em um momento qualquer, aquele que poremos em movimento por meio de um gatilho. Mas difere dos outros cérebros pelo fato de que é indefinido o número dos mecanismos que pode montar e, por conseguinte, o número dos gatilhos entre os quais permite escolher. Ora, do limitado para o ilimitado há toda a distância do fechado para o aberto. Não é uma diferença de grau, mas de natureza.” (BERGSON, 2005, p. 285-286)

¹⁸¹ Ibid., p. 151.

o instrumento faz parte do corpo que o utiliza e, nesse caso, o instinto aparece como o saber inato pelo qual o animal se serve desse instrumento. Por um lado, temos no instinto um trabalho especializado, pois o instrumento é organizado em nome da função única que desenvolve, o que irá manter o animal fechado em seu círculo de ação. A inteligência, no entanto, por fabricar instrumentos imperfeitos, pode fazer de seu uso um trabalho diversificado, o qual ao gerar novas necessidades sempre estará levando o homem a novas invenções. Apesar da diferença até agora caracterizada por Bergson, nenhuma hierarquia entre tais faculdades será aceita, visto que ambas possuem suas vantagens e desvantagens. Se o instinto se apresenta como um conhecimento apropriado diante do qual a ação se mostra perfeita, mas que, no entanto, só serve para algo específico, o instrumento artificial “*será tão mais vantajoso quanto menos urgente for a necessidade*”, pois servirá a uma infinidade de coisas. “*Se a inteligência se firma no homem, é pela própria insuficiência dos meios naturais de que o homem dispõe para se defender contra seus inimigos, contra o frio e contra a fome.*” Contudo, diante de tais afirmações somos levados a seguinte questão: *Mas quanto de consciência tem o instinto*, uma vez que “consciência” sempre foi a característica afirmada na *superioridade* da inteligência? Diante dessa questão Bergson diferencia o que seria consciência nula e consciência anulada, pois, enquanto uma pedra, matéria não organizada, não tem possibilidade de consciência, os animais através do instinto tem a sua possibilidade de representação entupida pela ação, justamente por estarem inseridos em seu meio por uma atividade especializada. De maneira que a consciência passa a ser descrita como “*a luz imanente à zona de ações possíveis ou de atividade virtual que cerca a ação efetivamente realizada pelo ser vivo*”.

No entanto, tais diferenças para Bergson, ainda configuram apenas uma diferença de grau entre instinto e inteligência. Se é necessário encontrar uma diferença de natureza entre ambos, será para além da consciência, ambiente próprio do entendimento, que isso será feito,

tomando agora o ponto de vista psicológico ¹⁸². Se o instinto é tido como um conhecimento inato presente nos animais, a pergunta que passa a guiar a investigação é: O que teria de inato a própria inteligência? O que levará após a análise de exemplos da vida animal e da própria espécie humana, à seguinte fórmula: “*a inteligência, no que tem de inato, é o conhecimento de uma forma, o instinto implica o de uma matéria*” ¹⁸³.

Por conhecer internamente os objetos sobre os quais age, o instinto pode ser caracterizado como um conhecimento imediato, porém, fechado no círculo de ação que impede a representação, ao passo que a inteligência, ao moldar os seus instrumentos a partir da matéria inerte só pode ter um conhecimento mediado pela utilidade que deles extrai. Assim, encontramos na matéria inerte o domínio da inteligência, onde os objetos são configurados pela sua imobilidade. Mas, além disso, a forma vazia capaz de instaurar conceitos que ultrapassam essa dimensão: a matéria organizada, toda a heterogeneidade da vida, enfim, todos os objetos que são determinados pelo movimento. Por isso mesmo, se todo objeto é fruto da inteligência, apenas o objeto material pode ser resolvido por completo no seio da mesma, restando ao objeto metafísico, apenas a sua concepção, mas não a sua resolução. Idéia expressa na seguinte afirmação: “*Há coisas que apenas a inteligência é capaz de procurar, mas que, por si mesma, não encontrará nunca. Essas coisas, apenas o instinto as encontraria; mas não as procurará nunca.*” ¹⁸⁴

Temos assim, completo o cenário no qual Bergson poderá concluir que a “superioridade” da inteligência, ou seja, do modo de ser inteligente, consiste em, guiado pela

¹⁸² Uma vez que a idéia de *duração* concebida no *Ensaio* passou a denominar a “consciência em si mesma” e em *Matéria e Memória*, a mesma idéia passou a caracterizar também a matéria, a duração passou a ser o próprio “tecido” do real em sua totalidade. Portanto, toda vez que o método intuitivo, o qual possibilitou o desenvolvimento dessa filosofia, for usado por Bergson, é sob a idéia de *ponto de vista psicológico* que o filósofo irá denominá-lo. O que significa abordar uma determinada questão em sua totalidade e, com isso, nela mesma, sem a divisão em partes que caracteriza os procedimentos do entendimento, e que, como já foi dito, desnatura previamente aquilo que se quer conhecer.

¹⁸³ BERGSON, 2006, p. 161.

¹⁸⁴ Ibid., p. 164.

intuição, ele poder ter consciência de si e do processo evolutivo no qual está inserido, o que é vedado ao ser instintivo. Resumidamente, é desta maneira que o filósofo fecha um circuito de sua filosofia, mostrando como se relacionam instinto, inteligência e método intuitivo, visto que a intuição de si mesmo equivale ao conhecimento instintivo, ou seja, garante um acesso imediato à consciência. Tal experiência, reveladora da própria duração, permite uma nova abordagem dos problemas de ordem metafísica, problemas estes, que apenas a inteligência pode colocar e que, entre tantos outros, foram trabalhados por essa filosofia em particular: a liberdade, a relação do corpo com o espírito, a própria evolução da vida.

Assim, ao definir a própria vida como duração, Bergson justifica retrospectivamente a dedução da consciência a partir do campo de imagens, que naquele momento era descrito apenas como um fato, comprovado pela nossa experiência, mas sem que pudéssemos ainda compreender por completo a essência da relação entre vida e matéria. Uma vez concluído esse percurso, temos o desenvolvimento completo da ontologia do virtual, constituída nas três principais obras de Bergson, a partir da constatação da imanência do tempo na vida psicológica, da sua passagem à metafísica da matéria, e desta, à interioridade da vida. Pois, como nos lembra Prado Jr.:

O projeto de *L'évolution créatrice* só tem sentido uma vez estabelecido a relação entre presença e re-presença. Para que a consciência possa emergir do processo vital – para que o próprio processo vital seja pensado como uma “consciência” –, é necessária a superação da alternativa gnosiológica que opõe realismo a idealismo, que sempre pensa o sujeito e o objeto já separados e opostos. Para que a vida seja *duração*, é necessário que ela seja essa presença junto a si mesma, que é autototalização, e que a duração não seja privilégio da consciência humana finita.¹⁸⁵

O virtual como fundamento do real

Ao longo de todo nosso trabalho procuramos percorrer os principais momentos da filosofia bergsoniana no tocante à sua concepção sobre o Ser. Em um primeiro momento,

¹⁸⁵ PRADO JR., 1989, p. 167.

vimos como o filósofo distinguia desde a sua primeira obra dois tipos de conhecimento. Acompanhamos passo a passo a crítica feita ao entendimento quanto à sua pretensão de conhecimento absoluto; e se este é sem dúvidas um dos pontos centrais que ligam Bergson a Kant, podemos igualmente compreender o que os separa: para o primeiro a inteligência não pode ser coextensiva à consciência e, portanto, para ele, diferentemente do ponto de vista da filosofia transcendental, é possível que abarquemos a nossa experiência em seu próprio fundamento. É assim que vemos se desenvolver o método intuitivo e a possibilidade de recuperarmos o trato com o absoluto, porque, enfim, estamos mergulhados nele e, ao contrário do que afirmava a metafísica clássica, o que é metafísico não é o domínio do supra-sensível, mas sim uma dimensão da própria experiência. Superar os paradoxos que viciam a concepção da existência, mostrar por qual razão imanente eles são naturalmente gerados pelo nosso espírito, desobrigar o entendimento de uma compreensão total e final do Ser, revelando a sua gênese e domínio pertinentes, eis as tarefas levadas a cabo por Bergson. E qual o resultado filosófico positivo desse percurso? A definição precisa de duas dimensões da realidade, o Ser *em si* e o Ser *para nós*. O real enquanto puro fluxo temporal que o constitui e os moldes no qual ele é recortado a partir da consciência reflexiva. Chegávamos assim aos difíceis conceitos de atual e virtual e, talvez, munidos agora com a sua gênese no interior da filosofia de Bergson, possamos responder às perguntas que resultavam do embate entre Deleuze e Badiou, segundo o qual, o conceito de virtual não consegue atingir a pretendida *unidade do real*:

À medida que Deleuze tenta arrancá-lo [o virtual] da irrealidade, da indeterminação, da inobjetividade, é o atual, ou o ente, que se irrealiza, se indetermina, e finalmente se inobjetiva, pois se desdobra fantasisticamente. Nessa trajetória de pensamento, o Dois se instala no lugar do Uno. E quando, para salvar o Uno apesar de tudo, se deve chegar a um Dois impensável, a uma indiscernibilidade sem remédio, à metáfora conciliadora e obscura da “imagem mútua”, dizemos que decididamente o virtual não vale mais que a finalidade, da qual ele é a inversão (destina tudo, ao invés de ser a destinação de tudo).¹⁸⁶

¹⁸⁶ BADIOU, 1997, p. 68.

Como perguntávamos em nossa introdução: Por que o virtual teria alguma realidade se aquilo que o poderia provar só pode aparecer como imagem atualizada? Se ele também constitui o objeto, como podemos determinar a sua influência no presente, se ele é justamente o que não pertence à consciência? Certamente, tais dificuldades de compreensão jamais foram desconsideradas por Bergson, motivo pelo qual, diante da impossibilidade da linguagem poder expressar a duração, ele irá apontar a intuição (redefinida, aqui, no interior de sua filosofia), como o único caminho possível para a sua compreensão. Ainda nesse sentido, ao analisar minuciosamente os processos da memória, a fim de mostrar com clareza a diferença de natureza que a lembrança possui com a percepção, Bergson pode sedimentar a validade de suas teses, ao mostrar a incompatibilidade existente entre os fatos e as teses que, até então, procuravam explicar a relação entre consciência e matéria. Para determinar o estatuto ontológico do passado justifica-se a recusa em colocá-lo no cérebro ¹⁸⁷, dado que ele é matéria, e esta pertence sempre ao presente — aquilo que nos leva a agir, prende nossa atenção, e que se diferencia do passado por ser útil. Em outras palavras, compreendemos a recusa em aderir a um “*empirismo radical*” da ordem da ciência, ou seja, da experiência colocada nos moldes da razão, pois se o passado não é aquilo que existiu, mas sim aquilo que deixou de ser útil, a experiência do presente não poderá mais oferecer a realidade por completo. Isso nos mostra que os problemas relativos ao *virtual* derivam da não compreensão de como a duração, ou mesmo, da maneira como duração-memória-elã vital se entrelaçam no aprofundamento da questão do tempo, assim como a concepção da matéria dela resultante. O que chamamos de atual é a imagem solidificada pela nossa percepção sobre um fundo de pura virtualidade, isto é, de puro devir.

Se o virtual passa a ser o fundamento do real, é devido a constatação de que o ser em

¹⁸⁷ “De uma maneira geral, o estado psicológico nos parece, na maioria dos casos, ultrapassar enormemente o estado cerebral.” (BERGSON, 2006, p. 6)

si mesmo se constitui pelo puro jogo de tendências. Tendências, progressos, e não coisas acabadas constituem a realidade. Pelo contrário, a faculdade de conceber coisas acabadas é a ilusão verdadeira com a qual nos dotou a natureza em nome da sobrevivência. É isso que constatamos quando nos aprofundamos na teoria do reconhecimento proposta por Bergson. O próprio objeto é formado por duas correntes, uma que emana da materialidade, e outra do interior do próprio indivíduo, em um trabalho realizado pelo entendimento, que recorta imagens estáveis no tempo e no espaço, conjuntamente com a memória, pela qual é possível reconhecer a semelhança das qualidades, e assim construir nossos conceitos. Isso permite a Deleuze afirmar que o objeto se divide em duas partes: a parte virtual, fundada na idéia que garante a sua significação, e a parte atual, representada pelas determinações de sua existência material, o que leva ao seguinte contra argumento de Badiou:

Entretanto, essa doutrina das partes do objeto não é simples. O próprio Deleuze argumenta: “Como se pode falar ao mesmo tempo de determinação completa, e apenas de uma parte do objeto?”. Em minha opinião, a resposta não é nada satisfatória, e vejo aqui o ponto de obstáculo da teoria do virtual. Com efeito, essa resposta exige que “todo objeto seja duplo, sem que suas duas metades se assemelhem, uma sendo imagem virtual, a outra imagem atual. Metades desiguais ímpares” ... Vê-se bem o partido que Deleuze tira aqui do fato de que todo objeto, ou todo ente, é apenas um simulacro: pode-se injetar a tempo uma teoria imanente do duplo, apoiada por uma metáfora ótica (o duplo status possível das imagens). Mas é muito difícil compreender que o virtual possa ser registrado na imagem, porque tal parece ser o status próprio do atual. O virtual, como potência própria do Uno, não poderia ser, quanto a si, um simulacro. Ele é certamente produtor de imagem, mas não expresso em imagem, nem imagem. A metáfora ótica é falha.¹⁸⁸

Mas é preciso insistir num ponto crucial dessa teoria. Aquilo que Deleuze chama de “imagem virtual” não deve em momento algum ser confundido com algo percebido em si, isso seria o mesmo que negar todo o processo de diferenciação que constitui o real. Como vimos em Bergson, virtual é a própria dimensão inconsciente constitutiva da nossa experiência e este não é um elemento desconsiderado por Deleuze. Seria um grande erro considerar que uma metáfora dessa ordem estaria extrapolando a noção de virtualidade, tal

¹⁸⁸ BADIOU, 1996, p. 65-66.

como pensada por Bergson. Afinal, é o próprio autor que lança mão de uma imagem, a ela vital, para tornar compreensível a dimensão virtual da vida. Por isso, ao contrário de como interpreta Badiou ¹⁸⁹, não se deve tomar a metáfora deleuzeana como expressando duas imagens atualmente percebidas, pois o virtual, como ele mesmo lembra, não pode ser imagem e, portanto, não pertence à consciência. No entanto, dizer que o virtual *não se expressa em imagem* parece indicar precisamente aquilo que Badiou acredita não ver fundamentado por uma teoria que afirma a *continuidade do real*. Retomando, aqui, uma citação de Bergson que já abordamos na introdução desse trabalho, é preciso enfatizar que, se a lembrança imagem, “uma vez realizada, não se ressentisse de sua virtualidade original, se não fosse, ao mesmo tempo que um estado presente, algo que se destaca do presente, não a reconheceríamos jamais como uma lembrança” ¹⁹⁰. Isto é, ainda que o virtual não seja dado à consciência, ele é condição de possibilidade da própria experiência. Pois, o que autoriza Deleuze a falar que o objeto é “ponto de indiscernibilidade de duas imagens distintas, a atual e a virtual”, é a remissão ao passado, indiscernível da imagem atual, pelo qual se funda o reconhecimento que a constitui como *esse* objeto ou *essa* lembrança. Por isso mesmo, diante do fato da imagem atualmente percebida remeter a um outro momento que não esse do presente, é possível a determinação completa do fundamento como virtual, uma vez que ele é distinguível por direito da imagem atual.

Como exposto por Bergson, a lembrança se constitui no próprio processo perceptivo, pois o que percebemos é sempre já o nosso passado imediato. E porque o tempo é irreversível, cada momento da nossa experiência é absolutamente singular, porque se funda na totalidade do passado, que virtualmente presente, é condição ontológica da constante atualidade da

¹⁸⁹ “Definitivamente, o virtual é fundamento às custas do fato de que um objeto é “ponto de indiscernibilidade de duas imagens distintas, a atual e a virtual”. Diremos pois que a determinação completa do fundamento como virtual implica uma indeterminação essencial do que é fundado. Pois o “não se sabe qual é uma, qual é outra”, tratando-se da duas partes do objeto, desorienta necessariamente qualquer determinação intuitiva” (BADIOU, 1996, p. 67)

¹⁹⁰ BERGSON, 2006, p. 156.

consciência. Porém, mais do que as lembranças que vêm iluminar a percepção e celebrar o reconhecimento, como o próprio universo em sua totalidade é descrito como uma grande memória, é a própria materialidade do objeto recortado pela percepção que se funda em uma virtualidade do mundo exterior.

O virtual tem uma realidade própria, que não se confunde com a realidade atual. Para caracterizar esse aspecto da idéia, Deleuze gosta de citar a frase de o *Tempo reencontrado*, último livro da *Recherche* de Proust: “real sem ser atual, ideal sem ser abstrata”. Para utilizar a linguagem de *O bergsonismo* e dos dois artigos sobre Bergson, seria possível dizer que, enquanto a realidade virtual é “subjativa”, a realidade atual é “objetiva”. Mas essa distinção não é estabelecida dessa maneira nos outros livros de Deleuze. *Diferença e repetição*, por exemplo, prefere referir-se ao virtual e ao atual como dois aspectos do objeto. Todo o objeto é duplo, composto de metades desiguais, ímpares, dessemelhantes: a primeira é a parte ideal ou virtual do objeto real, a segunda é o conjunto das determinações próprias da existência atual. O virtual é portanto uma dimensão objetiva.¹⁹¹

Vamos analisar com atenção esse comentário de Roberto Machado sobre a filosofia de Deleuze. Ela não deve significar uma diferente concepção do virtual em relação a Bergson. Pelo contrário, é a própria metafísica da matéria desenvolvida por Bergson que leva a noção de virtual para o mundo material. A determinação completa do objeto, para além da consciência individual que o significa, se funda também nas relações materiais que o constitui, relações estas, desveladas pela própria memória. Mas, para além disso, não podemos esquecer que muitos dos exemplos usados por Deleuze na busca de definir o processo de diferenciação, são todos eles da biologia. Ora, o movimento aqui adotado segue passo a passo o próprio percurso feito por Bergson quando este define a consciência como co-extensiva à vida. Não se trata aqui de abordar apenas o processo de reconhecimento no qual uma consciência individual recorta e significa um objeto no campo de imagens, mas também o seu processo de constituição no mundo. Tomemos como exemplo o próprio movimento da evolução da vida, pelo qual os seres vivos se individualizam formando sistemas fechados, ou seja, tornam-se “objetos” independentes. Então, entre uma espécie já formada ou um diferente órgão que se desenvolveu no organismo, há uma diferença entre seu estágio final (atual) e o

¹⁹¹ MACHADO, 2009, p. 153.

seu processo de formação (virtual).

Como Bergson irá definir, o virtual é um problema que se coloca, a resposta para ele é o que chamamos de atual. Em suma, há uma diferença essencial entre os dois, pois o problema nunca se confunde com a resposta, justamente porque a resposta não é necessária, porque ela implica criação, o que não significa que não exista uma continuidade real entre eles. Assim, “a dualidade não existe no próprio processo de atualização, mas só em sua conclusão”,¹⁹² pois, o campo de virtualidades presente na gênese de um mesmo objeto, isolado em sua materialidade, ou seja, em sua atualidade — pela qual a consciência lhe atribui um sentido geral fundado nas experiências passadas —, pode ser completamente outro dependendo da situação. Em outras palavras, para além da memória individual que garante o reconhecimento do objeto, revelando o conjunto das suas determinações próprias da existência atual, como descreve Bergson, a própria objetividade se divide em duas metades, seu estágio acabado e, portanto, atual, tal como percebido pela consciência reflexiva, e o processo virtual de sua constituição no mundo externo. Tomemos o simples exemplo de um pedra lascada, usada como instrumento pelos homens da pré-história. Enquanto para eles, tal objeto (forjado talvez acidentalmente) é reduzido à sua utilidade imediata na sobrevivência, o mesmo objeto, milhares de anos depois, colocado em exposição em um museu, reflete todo um novo significado, por exemplo, o intuito educacional sobre o ensino da história da humanidade. Ao desvelar idealmente o processo de gênese presente na formação de todo e qualquer objeto, Deleuze pode responder como é possível falar de determinação completa e, ao mesmo tempo, de uma parte apenas do objeto:

É que, segundo as indicações de Descartes nas *Respostas a Arnauld*, deve-se distinguir cuidadosamente o objeto como completo e o objeto como inteiro. O completo é apenas a parte ideal do objeto, aquela que, na Idéia, participa com outras partes de objetos (outras relações, outros pontos singulares), mas que nunca constitui uma integridade como tal. O que falta à determinação completa é o conjunto das determinações da existência atual. Um objeto pode ser *ens*, ou antes (não)-*ens omni modo determinatum*, ser ser inteiramente determinado ou existir atualmente.¹⁹³

¹⁹² DELEUZE, 2006, p. 306.

¹⁹³ Ibid., p. 295.

Assim, podemos compreender porque o virtual não se confunde com o possível. Ao contrário de uma essência sem existência, ele constitui a realidade em si mesma, fundo sobre o qual emerge toda a atualidade; atualidade que constitui a dimensão pertinente à aplicação da idéia de possibilidade, conforme a idéia geral se aproxima da forma abstrata pela qual orientamos a nossa ação no mundo. Pois, *“na verdade, não é o real que se assemelha ao possível, mas o possível que se assemelha ao real, e isso porque nós o abstraímos do real, uma vez acontecido este; nós o extraímos arbitrariamente do real como um duplo estéril”* ¹⁹⁴. Por isso mesmo, enquanto conservação integral do passado, a noção de virtualidade vem nos mostrar que não é o Ser que repousa no imutável, mas é a própria eternidade que é reabsorvida pela existência, eternidade na qual repousa a singularidade de cada momento, expressa pela sua condição irrevogável no tempo. Portanto, falar da realidade do virtual em Bergson remete sim a dois sentidos do tempo, a conservação do passado em si e a idéia de futuro como criação, mas sem que isso venha a cindir a unidade de movimento constituinte de toda existência. Se a duração assume o lugar de incondicionado, é justamente pela irreversibilidade do tempo, que ao fazer de todo momento passado uma originalidade para sempre perdida, tal como o próprio Badiou identifica, faz desse mesmo passado o fundamento de toda e qualquer repetição. Repetição que não pode obedecer ao estatuto do modelo e da cópia, mas sim do *simulacro*, conceito tão importante na filosofia da Diferença defendida por Deleuze. Mais do que isso, atual e virtual não constituem duas dimensões que jamais se tocam. Se o passado sobrevive em si mesmo é porque ele se realiza no próprio momento que chamamos presente. Trata-se de compreender o passado como inteiramente conservado, ainda que a nossa experiência atual, em nome da prática, o desconsidere.

Efetivamente, como já encontramos em Bergson e posteriormente será retomado pela filosofia de Deleuze, isso acaba por estabelecer que o conhecimento metafísico, isto é, a

¹⁹⁴ DELEUZE, 1999, p. 79.

compreensão da natureza de um fenômeno, implica em pensá-lo a partir de sua gênese, como diferenciação interna, estabelecendo assim um plano de imanência. Ao contrário da ciência que, ao pensar a existência a partir da relação de objetos acabados, só é capaz de expressar os fenômenos externamente, isto é, em um plano de referência. O que não significa que o conhecimento científico seja inferior. Tanto quanto a filosofia, ele expressa um saber igualmente válido sobre o mundo. O importante aqui é demarcar a sua diferença, ao compreender a natureza das questões com que cada área deve se ocupar, evitando assim a geração de falsos problemas. No exemplo específico abordado em nosso trabalho, temos a tentativa de se explicar como as lembranças se conservariam no cérebro, o que constitui um falso problema justamente por confundir em um mesmo plano duas linhas de fatos; por reduzir à dimensão espacial aquilo que só podemos compreender no próprio tempo, isto é, como sucessão e não simultaneidade. Como Bergson expressa ao abordar as teses evolucionistas: *“Mas a realidade, da qual cada uma dessas teorias toma uma vista parcial, deve excedê-las todas. E essa realidade é o objeto próprio da filosofia, a qual não está adstrita à precisão da ciência, uma vez que não visa nenhuma aplicação.”*¹⁹⁵ Dizer portanto que o virtual é o fundamento do real, é a constatação de que a duração, a existência *em si*, é pura mudança qualitativa, continuidade heterogênea, e por isso mesmo, puro devir. *“A partir daí a filosofia só pode ser o comentário da criação”*¹⁹⁶.

¹⁹⁵ BERGSON, 2005, p. 93.

¹⁹⁶ SILVA, 1994, p. 352.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. Órganon. Tradução do grego, textos adicionais e notas de Edson BINI. Bauru: Edipro, 2005.

BADIOU, Alain. Deleuze: o clamor do ser. Tr. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 1997.

BERGSON, Henri. Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889, PUF, Quadrige. A. Bouaniche (ed.): Paris, 2007.

_____. Ensaio sobre Os Dados Imediatos da Consciência. Lisboa. Edições 70, 1988.

_____. O riso: ensaio sobre a significação da comicidade. Tr. Ivone Castilho Benedetti. 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. Matière et mémoire, 1896. Paris : PUF, Quadrige. C. Riquier (ed.), 2008

_____. Matéria e memória. Tr. Paulo Neves. 2.ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. L'Évolution créatrice, 1907. Paris : PUF, Quadrige. A. François (ed.), 2007

_____. A Evolução Criadora. Tr. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Duração e simultaneidade. Tr. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Les Deux Sources de la morale et de la religion. Paris : PUF, Quadrige. F. Keck – G. Waterlot (ed.), 2008

_____. La pensée et le mouvant. Paris: PUF, Quadrige. Édition critique, 2009.

_____. A Energia espiritual. Tr. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. Cartas, Conferências e outros escritos. Tr. Franklin Leopoldo e Silva *in* Os Pensadores, São Paulo : Abril, 1974.

CAPPELLO, Maria Adriana Camargo. Crítica e Ontologia na filosofia de Bergson. São Paulo : Banco de teses da USP, 2005.

DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. Tr. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. Diferença e repetição. Tr. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2ª ed., 2006.

_____. A concepção da diferença em Bergson. In: DELEUZE, Gilles. Bergsonismo. São Paulo: Editora 34, 1999.

DESCARTES, René. Discurso do Método, Meditações, Objeções e respostas, As paixões da

alma, Cartas. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: Os Pensadores, vol.: Descartes. São Paulo : Abril Cultural, 1973.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Os Pensadores. Nova Cultural, 1996.

MACHADO, Roberto. Deleuze, a arte e a filosofia. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Ed., 2009.

MONTABELLO, Pierre. L'autre métaphysique: essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson. Paris: Desclée de Brouwer. 2003.

PINTO, Débora Cristina Morato. Consciência e corpo como memória: subjetividade, atenção e vida à luz da filosofia da duração. Tese de doutorado/ São Paulo : USP, 2000.

PRADO JR., Bento. Presença e Campo Transcendental : Consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Edições Loyola, São Paulo, 2006

SILVA, Franklin Leopoldo e. Bergson : intuição e discurso filosófico. São Paulo : Loyola, 1994.

WORMS, Frédéric. Introduction à Bergson: l'ame et le corps. Paris: Hatier, coll. Textes Philosophiques, 1992.

_____. Introduction à Matière et mémoire de Bergson. Paris: PUF. 1997b.

_____. Le vocabulaire de Bergson. Paris: Ellipses. 2000.

_____. Bergson ou les deux sens de la vie. Paris: PUF. 2004.

_____. La philosophie en France au XX siècle. Paris: Gallimard. 2009.

_____. A concepção bergsoniana do tempo. Trad. Débora Morato Pinto. Revista Dois Pontos, 2005.

WORMS, Frédéric (éd.). Annales bergsoniennes I: Bergson dans le siècle. Paris: PUF. 2002.

_____. Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, la phénoménologie. Paris: PUF. 2004.

_____. Annales bergsoniennes III: Bergson et la science. Paris: PUF. 2007.

_____. Annales bergsoniennes IV (coéd. Anne Fagot-Largeault) - L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique. Paris: PUF. 2008.

_____. Bergson ou os dois sentidos da vida. São Paulo : Editora Unifesp, 2010.

_____. *A consciência ou a vida? Bergson entre fenomenologia e metafísica* in Annalles Bergsoniennes II - Bergson, Deleuze, La fenomenologia. Paris: PUF, 2004. (Tradução de Maria Adriana Camargo Cappello para o grupo de estudo em Filosofia Contemporânea Francesa da UFPR)